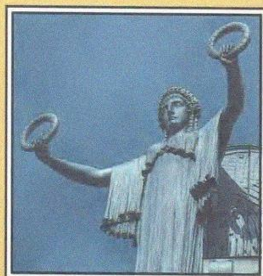
الطبعة الثانية

ألان تورين

ماهي الديموقراطية؟

حُكم الأكثريّة أم ضَمانات الأقليّة



دار الساقي

ما هي الديموقراطية؟

حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية

ألان تورين

ما هي الديموقراطية؟

حُكم الأكثريّة أم ضَمانات الأقليّة

ترجمة

حسَن قبَيسي



دار الساقي

Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie,*
Librairie Arthème Fayard, Paris, 1994

الطبعة العربية

الطبعة الثانية ٢٠٠١

ISBN 1 85516 541 4

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb
DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7221 9347; Fax: 020-7229 7492

تقديم

درجنا طيلة قرون عدّة على الجمع بين الديموقراطية وبين تحرّرنا من قيود الجهل والتبعية والتقاليد والحق الآلهي، وذلك بفضل العقل والتعاظم الاقتصادي والسيادة الشعبية، وأردنا دفع المجتمع قُدماً إلى الأمام من النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتحريره من المطلقات والأديان وإيديولوجيات الدولة، بحيث لا يعود خاضعاً إلاّ لسلطان الحقيقة ومقتضيات المعرفة. كان لنا ملءُ الثقة بالروابط التي كان يبدو أنها تصل بين الفعالية التقنية والحرية السياسية والتسامح الثقافي والسعادة الشخصية فتجعل منها كلاً واحداً.

لكنّ زمن الهواجس والمخاوف ما لبث أن أتانا، وها قد مضى على مجيئه مدة طويلة: ألم يصبح المجتمع بعد تحرّره من مواطن ضعفه عبداً لقوّته وتقنيّاته، وخاصةً لأجهزة سلطاته السياسية والاقتصادية والعسكرية؟ وهل كان بوسع العمال الذين أُخضعوا للطرائق التايلورية أن يروا في العقلنة الصناعية انتصاراً للعقل، بينما كانت هذه العقلنة إياها تجعلهم ينوؤون تحت وطأة سلطة مجتمعية تنكّرت بلبوس التقنية؟ هل كان للبيروقراطية أن تتحدّد تحديداً كلياً باعتبارها المرجعيّة العقلية ـ الشرعية، بينما كانت الإدارات العامة والخاصة تتحكّم بالحياة الشخصية وتتلاعب بها، وتُغلّب في الوقت نفسه مصالحها الخاصة على دورها كمدبّرة لشؤون المجتمع؟ ألم تتحوّل الثورات الشعبية أينما كان إلى دكتاتوريات على البروليتاريا أو على الأمة، وتتهادى الأعلام الحمراء فوق الدبابات التي تسحق الانتفاضات الشعبية أكثر من تهاديها فوق مظاهرات العمال الثائرين؟

لقد تحوّلت الآمال الثورية العريضة إلى كوابيس توتاليتارية أو إلى بيروقراطيات دولة.

وتبيّن أن الثورة والديموقراطية تتناصبان العداء، بدلاً من أن تمهّد إحداهما الطريق أمام الأخرى. وصار العالم، بعد أن أعيته الدعوات إلى التعبئة العامة، قانعاً بما تيسّر من السلم والتسامح والدعة، فاختصر الحرية حتى باتت مجرّد اتّقاء لشرّ التسلّط والتعسّف.

ولأن الطامة الكبرى التي أحاقت خلال القرن العشرين بالقارة الأوروبية، مهد الديموقراطية الحديثة، لم تكن عبارة عن البؤس بل عن التوتاليتارية، فقد انثنينا نحو فهم هزيل للديموقراطية، فجعلناها كناية عن مجموعة من الضمانات التي تقينا شرّ وصول بعض القادة إلى الحكم أو بقائهم في سدّته ضدّ إرادة الأكثرية. فكانت احباطاتنا من العمق والاستطالة بمكان بحيث صار الكثيرون منا يوافقون، بل إن موافقتهم قد تطول أيضاً، على إعطاء الأولوية في تحديدهم للديموقراطية لعملية الحدّ من السلطة هذه. أما الدعوة إلى حقوق الإنسان التي أُخمدت بسرعة وفي جميع البلدان، بعد أن كانت قد أُطلقت من الولايات المتحدة ومن فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، فقد أخذت تُطلَق من جديد ضدّ جميع الدول التي شاءت أن تنصّب نفسها ممثلة لحقيقة تعلو على السيادة الشعبية.

غير أن من اللازم تحديد عملية الحدّ من سلطة الدولة، على ضرورتها، بمزيد من الوضوح، إذ إنها قد تفضي في النهاية إلى استشراس سلطة أرباب المال والإعلام. بل إن الحدّ من السلطة السياسية قد يؤدي إلى تفكّك المجتمع السياسي وتقهقر السجال السياسي، بحيث نصل إلى وضع تتواجه فيه سوق أممية واحدة، من جهة، وهويات منكفئة على ذاتها، من جهة أخرى، دون أي وسيط بينهما. هكذا يكون للدولة القومية، على نحو ما أُنشئت في بريطانيا الكبرى والولايات المتحدة وفرنسا، والتي كانت قبل كل شيء مجموعة من الحلقات الوسيطة بين وحدة القانون أو العلم وتنوّع الثقافات، أن تنحلّ في محلول السوق أو أن تتحوّل، بالعكس، إلى قومية متماهية مع ذاتها لا تعرف التساهل ولا التسامح، بحيث ينتهي بها المطاف إلى فجيعة التطهير العرقي وإلى الحكم على الأقليات بالموت والتهجير والاغتصاب والتشريد. وهكذا أيضاً تتفتّت الساحة السياسية وتتدهور الديموقراطية وتضيعان بين هذا الاقتصاد وأبعاده العالمية وبين تلك الثقافات التي تنطوي، عدائياً، على ذاتها وتسعى إلى تعدّدية ثقافية مطلقة مثقلة برفض الآخر. فتتقلّص الديموقراطية حتى تصبح في أحسن أحوالها، سوقاً سياسية منفتحة نسبياً، لكنها لا تجد أحداً يتمتّع بجرأة الدفاع عنها، لأنها لم تعد موضعاً لأي استثمار ثقافي أو عاطفي.

إن هذا الكتاب يقترح على قارئه جواباً على التساؤل الذي تولّد من ثنايا **رفض مزدوج**: رفض الدولة التعبويّة الشديدة الاعتداد والغطرسة، ورفض التواجه البالغ الخطورة بين الأسواق والقبائل. ما هو المضمون الإيجابي الذي يمكننا أن نضفيه على فكرةِ ديموقراطيةٍ لا تكون مختزلةً إلى مجموعة من الضمانات ضدّ السلطة التعسّفية؟

إن هذا التساؤل يطرح نفسه على الفلسفة السياسية، لكنه يطرح نفسه أيضاً على أيّ عمل عياني ملموس عندما يسعى هذا العمل إلى الجمع بين قانون الأكثرية واحترام الأقليات، وإلى إنجاز عملية استيعاب المهاجرين ضمن شعب معين، وإلى إيجاد طريقة تمكن النساء من الوصول بصورة طبيعية إلى مواقع القرار السياسي، وإلى الحؤول دون حدوث القطيعة بين الشمال والجنوب.

والجواب الذي نبحث عنه ينبغي أن يقينا، بالدرجة الأولى، أقرب المخاطر إلينا، خطر التباعد المتعاظم بين وسائلية السوق والعالم التقني من جهة، وعالم الهويات الثقافية المغلقة من جهة أخرى. كيف السبيل إلى دمج وحدة الأول بتبعثر الثاني، دمج الروافد المتعدّدة بالاتجاه الواحد، الموضوعية بالذاتي؟ كيف السبيل إلى **إعادة تركيب هذا العالم** الذي يتطاير شظايا، سواء من الناحية المجتمعية والسياسية أو من الناحية الجغرافية والاقتصادية؟

إن إعادة التركيب المذكورة ينبغي أن تتم قبل كل شيء على صعيد القوة المجتمعية الفاعلة، فرداً كانت هذه القوة أو جماعة. كما ينبغي أن يتم على الصعيد نفسه دمج الفعل الوسائلي الذي لا مفرّ منه في عالم قائم على التقنيات والتبادلات، مع الذاكرة أو المخيّلة الخلاّقة التي لا وجود بدونها لفاعلين يصنعون التاريخ بل لمجرّد عملاء يعيدون إنتاج نظام منغلق على ذاته. لقد حدّدتُ الذات الفاعلة بأنها الجهد الرامي إلى إيجاد التكامل بين هذين الجانبين من جوانب الفعل المجتمعي.

لكن إثبات وجود الذات الفاعلة لا يتمّ في فراغ مجتمعي. إنه يقوم على النضال ضدّ منطق الأجهزة المسيطرة. إنه يقتضي شروطاً مؤسساتية تشكّل تعريف الديموقراطية بذاته، ويفضي إلى امتزاج التنوع الثقافي عبر انضواء الجميع تحت وحدة القانون والعلم وحقوق الإنسان.

كل ما في الأمر أن نتعلم كيف نعيش معاً رغم اختلافاتنا. أن نبني عالماً يكون دائم الانفتاح أبداً، لكنه يتوافر أيضاً على أكبر قسط ممكن من التنوّع. فلا ينبغي التفريط

بالوحدة التي يستحيل التواصل بدونها، ولا التفريط بالتنوع الذي يؤدي غيابه إلى تغليب الموت على الحياة. ينبغي تحديد الديموقراطية لا بوصفها تغلّب الجامع والشامل على الخصوصيات، بل بوصفها مجمل الضمانات المؤسساتية التي تتيح الجمع بين وحدة العقل الوسائلي وبين تنوّع الذاكرات، الجمع بين التبادل والحرية. فالديموقراطية هي سياسة الإعتراف بالآخر كما قال شارل تيلور.

كما أنّ عليها أن تقاتل على جبهتين: إذ إنها تواجه، من جهة، خطر الظهور من جديد بمظهر الإيديولوجيا المسخّرة لخدمة الأقوياء، كما تواجه من جهة أخرى إمكانية استغلال اسمها لخدمة سلطة من السلطات التعسفيّة والقمعيّة. وغاية هذا الكتاب، إذ يكافح هاتين الآفتين، أن يساعد على إعادة تركيب المجال السياسي وعلى انبعاث القناعات الديموقراطية.

ملاحظة: يستكمل هذا الكتاب مجموعة الأفكار التي خلصتُ إليها في كتابي السابق نقد الحداثة، فقد شعرت بالحاجة إلى استعادة المسائل التي تضمّنها الفصل الأخير منه والذي كرّسته للديموقراطية، فتوسعت بها وأضفيت عليها بعداً أشمل. ولما كانت الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية ترتبطان ارتباطاً وثيقاً في فكرنا المعاصر، فقد أردت أن أبيّن أن هناك صلة لازمة تربط بين الثقافة الديموقراطية وفكرة الذات الفاعلة.

لقد طلب مني المدير العام لمنظمة الأونسكو، السيد فدريكو مايور زاراغوزا، أن أتولى عام ١٩٨٩ المسؤولية الفكرية عن ندوة أممية حول الديموقراطية، تُعقد في براغ عام ١٩٩١ برئاسته ورئاسة الرئيس فاسلاف هافل. فكان التقريران اللذان تقدمت بهما في براغ على سبيل افتتاح الندوة المذكورة واختتامها نقطة انطلاق هذا الكتاب. فأنا أحرص على توجيه شكري للسيد فدريكو مايور زاراغوزا على الاهتمام الشديد الذي أولاه لعملي المذكور وعلى حثّي على إنجاز هذا الكتاب.

هذا وتكرّم السيدان فرنسوا دوبيه وميشال ڤيڤيوره بقراءة هذا النص قبل نشره. لكنّني أدين لهما أيضاً بتبادل الأفكار بصورة دائمة منذ سنوات عدة، وهما يعلمان مدى أهمية هذا التبادل بالنسبة لي. كما ساعدتني سيمونيتا تابوني أيضاً بإعداد هذا الكتاب. أما جاكلين بلاياك التي ساهمت بإعداد هذا الكتاب نظراً لما تمتاز به من خصال فريدة في حقل التنظيم والاتصال فإنني أدين لها بأكثر مما تعلم هي نفسها.

مرشد لقراءة الكتاب: يستطيع القارىء بعد اطلاعه على الفصل الأول أن يتطرّق

مباشرة إلى القسم الثالث حيث ترد الأفكار المركزية من هذا الكتاب، قبل أن يعود إلى القسم الأول الذي يستكمله القسم الثاني إذ ينتقل من مقاربة تحليلية إلى مقاربة تاريخية. أما القسم الرابع فيطرح جواباً على السؤال الصعب الذي يدور حول العلاقات القائمة بين الديموقراطية والتنمية.

القسم الأول

الديموقراطية في أبعادها الثلاثة

الفصل الأول

فكرة مستجدّة

نصر مشبوه

الديموقراطية فكرة مستجدّة. إذ لما كانت الأنظمة السلطوية قد انهارت شرقاً وجنوباً، وبما أن الولايات المتحدة ربحت الحرب الباردة ضدّ الاتحاد السوفياتي الذي انتهى به الأمر إلى الزوال بعد أن فقد امبراطوريته وحزبه الكلّي القدرة وتقدّمه التكنولوجي، فقد بتنا نعتقد أن الديموقراطية قد انتصرت، وأنها تفرض نفسها اليوم باعتبارها الشكل الطبيعي للتنظيم السياسي، فضلاً عن كونها المظهر السياسي الذي تتجلّى من خلاله حداثةٌ قائمةٌ على اقتصاد السوق من حيث شكلها الاقتصادي، وعلى العلمانية من حيث تعبيرها الثقافي. لكن هذه الفكرة التي يرتاح إليها الغربيون هي من الخفّة بمكان بحيث ينبغي أن تكون مدعاة لقلقهم. فلا السوق السياسية المنفتحة والقادرة على المنافسة هي الديموقراطية، ولا اقتصاد السوق يشكّل بحد ذاته مجتمعاً صناعياً. بل إن بوسعنا القول، في كلا الحالتين، أن السستام المنفتح، سياسياً واقتصادياً، شرط ضروري من شروط الديموقراطية أو التنمية الاقتصادية، لكنه غيرُ كافٍ. صحيح أن لا وجود للديموقراطية بدون حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين، بدون تعدّدية سياسية، لكننا لا نستطيع الكلام على ديموقراطيةٍ ما إذا كان الناخبون لا يملكون إلا الاختيار بين جناحين من أجنحة الأوليغارشية أو الجيش أو جهاز الدولة. كذلك الأمر بالنسبة لاقتصاد السوق. فهو يؤمّن استقلالية الاقتصاد عن دولة من الدول، أو عن كنيسة من الكنائس، أو عن كاست من الكاستات المغلقة على ذاتها، لكننا لا نستطيع الكلام على مجتمع صناعي أو على تعاظم اقتصادي محلّي إلا إذا كان هناك سستام قانوني وإدارة عامة وأراضٍ

موحّدة ومتكاملة ومتعهّدون وعملاء يتولّون إعادة توزيع النتاج الوطني.

هناك دواليل عديدة تفضي بنا اليوم إلى الاعتقاد بأن الأنظمة التي نسمّيها ديموقراطية أخذت تضعف، شأنها شأن الأنظمة السلطوية، وتقع تحت وطأة سوق عالمية محميّة ومدبّرة بفعل قوة الولايات المتحدة وبالاتفاقات المعقودة بين مراكز السلطة الاقتصادية الرئيسية الثلاثة. إن هذه السوق العالمية تتساهل تجاه انضمام بلدان مختلفة، منها بلدان ذات حكومات سلطوية قوية، ومنها بلدان أخرى ذات أنظمة سلطوية آخذة بالتفكك، ومنها أيضاً بلدان ذات أنظمة أوليغارشية، ومنها أخيراً بلدان ذات أنظمة يمكن تسميتها ديموقراطية، أي أن المحكومين فيها يختارون بملء حريتهم من يمثّلهم من الحاكمين.

إن هذا التقهقر الذي تشهده الدول، سواء كانت ديموقراطية أم لم تكن، يستتبع تدنّي المشاركة السياسية، ويؤدّي إلى ما سُمّي، بحقّ، أزمة التمثيل السياسي. فالناخبون لا يعودون يشعرون بأنهم ممثّلون. وهذا ما يعبّرون عنه بشجبهم لطبقةٍ سياسية لا غاية لها سوى تحقيق سلطتها الخاصة، ناهيك بسعيها أحياناً إلى إثراء أفرادها شخصياً. ثم إن الوعي بالمواطنية وحقوقها يتعرض للضعف والوهن، إما لشعور الكثيرين بأنهم مستهلكون أكثر مما هم مواطنون، وأنهم كوسموبولوتيّون أكثر مما هم أبناءُ قومية معيّنة، وإما، بالعكس، لشعور عدد منهم بأنهم مهمّشون أو مستَبعدون عن مجتمع لا مشاركة لهم بشؤونه، لأسباب اقتصادية أو سياسية أو إثنيّة أو ثقافية.

فإذا كانت الديموقراطية قد ضعفت على هذا النحو فإن من الممكن القضاء عليها، إما انطلاقاً من فوق على يد سلطة سلطوية، وإما انطلاقاً من تحت على يد الفوضى والعنف والحرب الأهلية، أو انطلاقاً منها هي بالذات عبر الرقابة التي تمارسها على السلطة أوليغارشياتٌ أو أحزابٌ تُراكم الموارد الاقتصادية أو السياسية لتفرض اختياراتها على مواطنين باتوا مجرّد ناخبين وحسب. لقد تميّز القرن العشرون إلى حدّ كبير، بوجود أنظمة توتاليتارية، بحيث بدا للكثيرين أن القضاء على هذه الأنظمة هو بمثابة الدليل الكافي على انتصار الديموقراطية. لكن الاكتفاء بتعريف الديموقراطية بصيغ محض سلبية وغير مباشرة يعني اختزال التحليل إلى حدّ يجعله غير مقبول ولا جائز. ويصبح من حقّ جيوڤاني سارتوري، في كتابه الأخير كما في كتابه الأول، أن يرفض رفضاً قاطعاً ذلك الفصل بين شكلين من أشكال الديموقراطية، السياسي والمجتمعي، الشكلي والفعلي، البرجوازي والاشتراكي، بحسب التعابير المفضّلة لدى الايديولوجيّين، وأن يذكّر بأن الديموقراطية واحدة. بل إنه يصبح محقّاً، في رفضه المذكور، مرّتين: مرّةً لأننا لا نستطيع استعمال الكلمة الواحدة للدلالة على واقعين مختلفين ما لم يكن بين هذين الواقعين

عناصر هامة مشتركة، ومرّة لأن القول الذي ينتهي به الأمر إلى إطلاق كلمة ديموقراطية على نظام سلطوي، بل على نظام توتاليتاري أيضاً، يصبح قولاً متهافتاً إذ يقضي على نفسه بنفسه.

وهل ينبغي لنا أن نكتفي بمتابعة رقّاص الساعة في حركته الدائمة العودة إلى الحريات الدستورية، بعد أن سعينا طيلة قرن بكامله، كانت بدايته عام ١٨٤٨ في فرنسا، إلى جعل الحرية السياسية مشتملةً على الحياة الاقتصادية والمجتمعية؟ إن هذا الموقف ليس من شأنه أن يقدّم أي جواب على السؤال المطروح حول كيفية المزج والجمع بين حكم القانون وتمثيل المصالح. إذ إنه يقتصر على مجرّد الإشارة إلى تضادّ هذين الهدفين، وبالتالي إلى استحالة بناء الديموقراطية بل إلى استحالة تعريفها. هكذا يعود بنا الأمر من جديد إلى النقطة التي انطلقنا منها. فلْنوافق، والحالة هذه، مع نوربرتو بوبيو، على تعريف الديموقراطية بمبادىء مؤسساتية ثلاثة، فنقول أولاً، إنها «مجموعة من القواعد (الأوّلية أو الأساسية) التي تحدّد مَنْ هو المخوّل حق اتخاذ القرارات الجماعية ووفقاً لأية إجراءات» (مستقبل الديموقراطية، ص ٥)، ثم نقول ثانياً، إن النظام الواحد إنما يتّصف بالمزيد من الديموقراطية كلما ازداد عدد الأشخاص الذين يشاركون بصورة مباشرة أو غير مباشرة باتّخاذ القرار، لنصل ثالثاً إلى التشديد على أن الاختيارات ينبغي أن تكون اختيارات فعلية. ولْنسلّم أيضاً معه بأن الديموقراطية تقوم على استبعاد الفهم العضوي للمجتمع واستبداله برؤية فردويّة تتلخّص عناصرها الرئيسية بفكرة العقد، والاستعاضة عن الكائن السياسي حسب أرسطو بالأومإيكونوميكوس [الإنسان الاقتصادي] وبالمذهب النفعي وسعيه إلى تحقيق سعادة العدد الأكبر. لكن بوبيو يجعلنا نكتشف، بعد طرحه لهذه المبادىء «الليبرالية»، أن الدافع السياسي مختلفٌ جداً عن النموذج آنف الذكر: إذ إن التنظيمات الكبيرة، من أحزاب ونقابات، تظلّ تنوء بثقل متعاظم على الحياة السياسية، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى تجريد الشعب «الذي يفترض به أن يكون سيّد نفسه» من كل صفات الواقعية. فالمصالح الخاصة لا تزول إذ تواجهها الإرادة العامة، كما أن الأوليغارشيات تظل قائمة وموجودة. هذا فضلاً عن أن طريقة اشتغال الديموقراطية لا تقتحم معظم مجالات الحياة المجتمعية. فتظلّ السرّية، التي هي نقيض الديموقراطية، مستمرة بلعب دور هام، وتنشأ في كثير من الأحيان، ومن وراء أشكال الديموقراطية، حكومة من التقنيين وأهل الأجهزة. ثم يضاف إلى هذه الهواجس تساؤل أشد جذرية منها: فإذا لم تكن الديموقراطية إلا مجموعة من القواعد والإجراآت، فلماذا يكون على المواطنين أن يدافعوا عنها بحماس؟ هكذا لا يعود هناك من يخاطر بحياته من أجل قانون انتخابي إلا حفنة من المرشحين.

ينبغي أن نتخلص من ذلك إلى ضرورة البحث، خلف القواعد الإجرائية التي هي ضرورية بل لا غنى عنها لوجود الديموقراطية، عن كيفية تكوُّن تلك الإرادة التي تُمثّل مصالح الأكثرية، عن كيفية تعبيرها عن نفسها وعن كيفية تطبيقها، إلى جانب البحث عن وعي الجميع بكونهم مواطنين مسؤولين عن الشأن المجتمعي. فالقواعد الإجرائية ليست سوى وسائل في خدمة غايات لا سبيل إلى الوصول إليها، لكن من المفروض بها أن تُضفي على النشاطات السياسية كلَّ معناها: أنْ تَحول دون التعسّف والسرّية، أن تستجيب لمطالب الأكثرية، أن تؤمّن مساهمة العدد الأكبر في الحياة العامة. أما الآن، وقد تقهقرت الأنظمة السلطوية وسقطت «الديموقراطيات الشعبية» التي لم تكن سوى دكتاتوريات يمارسها حزب أوحد على شعب معيّن، فلم يعد بوسعنا الاكتفاء بالضمانات الدستورية والقانونية، بينما تظلّ الحياة الاقتصادية والمجتمعية محكومةً بأوليغارشيات لا قبل لأحد بمحاسبتها.

هذا هو **موضوع هذا الكتاب**. فهو في تخوُّفه من الديموقراطية التشاركية، وفي خشيته من مشاريع السلطات المركزية، وفي عدائه للدعوات الموجهة للشعب والأمة والتاريخ، - وهي دعوات تؤول دائماً إلى إضفاء شرعية على الدولة لا تنبع من الانتخابات الحرّة - يتساءل عن المضمون المجتمعي والثقافي الذي تتّخذه الديموقراطية في أيامنا هذه. في أواخر القرن التاسع عشر، تعرّضت بعض الديموقراطيات المحدودة لضغوطات تجاوزتها وتخطّتها، إما بفعل ظهور الديموقراطية الصناعية ونشوء الحكومات الاشتراكية - الديموقراطية المدعومة من قبل النقابات، وإما بفعل نشأة الأحزاب الثورية المتمرّسة بفكر لينين وكل الذين غلّبوا أولوية قلب النظام القديم على إقامة الديموقراطية. لقد انقضى ذلك العصر الذي حفل بالسجال حول الديموقراطية «المجتمعية»، لكن الديموقراطية تدهورت، في خضم افتقادها لأي مضمون جديد، حتى أصبحت كناية عن حرية استهلاك وعن بازار سياسي. واكتفى أولو الرأي بهذا الفهم الهزيل في الوقت الذي كانت تنهار الامبراطورية السوفياتية ونظامها. لكن المرء لا يسعه أن يسترسل في هذا الاستسهال الذي يجعله يعرّف الديموقراطية تعريفاً سلبياً محضاً. إذ إن هذا الهزال الذي أصاب الفكرة الديموقراطية لا يسعه أن يؤول، سواء في البلدان «الليبرالية» أو في سائر أنحاء المعمورة، إلاّ إلى التعبير عن المطالب المجتمعية وعن التطلّعات والآمال، من خارج البرلمان، بل من خارج السياسة نفسها. أفلسنا نرى إذ نصل إلى خصخصة المشكلات المجتمعية هنا، أو إلى التعبئة «الأصولية» هناك، أن المؤسسات الديموقراطية أخذت تفقد كل فعاليتها وتغدو إما بمثابة اللعبة الملغومة أو بمثابة الوسيلة التي تتوسّلها المصالح الأجنبية للتغلغل في شؤون المجتمع؟

في مقابل فقدان المعنى هذا، يجدر بنا أن ندعو إلى فهم يُعرّف العمل الديموقراطي بأنه تحريرٌ للأفراد وللجماعات الذين يتحكم بهم منطق السلطة، أي أولئك الخاضعين للرقابة التي يمارسها بحقهم أسياد السساتيم ومسيّروها ولا يشكّلون إلا موارد للسساتيم المذكورة.

لقد دعا البعض كافة الشعوب إلى انتزاع السلطة من الملكيات المطلقة وإلى السيطرة عليها. لكنّ هذه الدعوة الثورية آلت إمّا إلى ولادة أوليغارشيات جديدة، أو إلى إنشاء أنظمة استبدادية شعبية. أما في الحقبة التي نمرّ بها والتي تهيمن عليها كل أشكال التعبئة الجماهيرية، من سياسية وثقافية واقتصادية، فينبغي لنا أن نسير بالاتجاه المعاكس. لذا بتنا نشهد اليوم عودة فكرة حقوق الإنسان بزخم أشدّ مما سبق، لأن الذين حملوا هذه الفكرة كانوا من المقاومين، ومن المنشقّين، ومن ذوي الأذهان النقدية الذين ناضلوا في أحلك أوقات هذا العصر ومراحله العصيبة ضدّ السلطات التوتاليتارية. لقد انتعشت الذهنية الديموقراطية بفضل جميع الذين أصرّوا على حقّهم الأساسي بالحياة أحراراً في وجه سلطات مطلقة كانت إطلاقيتها تزداد يوماً بعد يوم. إنهم أناسٌ يتراوحون بين عمال غدانسك ومثقّفيها وعمال تيين أن من ومثقفيها، بين مناضلي حركة الحقوق المدنية(*) الأميركيين وطلاب أيار ٦٨ الأوروبيين، بين الذين ناضلوا ضد سياسة التمييز العنصري (الآپارثايد) والذين ما زالوا يناضلون ضد الدكتاتورية في برمانيا، بين حركة ڤيكاريا دو لاسوليداريداد(**) التشيلية والمعارضين الصرب والمقاومين البوسنيين، بين سلمان رشدي والمثقفين الجزائريين المهدّدين بالاغتيال.

كان من الممكن أن تصبح الديموقراطية مجرّد كلمة هزيلة ما لم تكن قد تحدّدت بميادين القتال حيث ناضل العديد من الرجال والنساء من أجلها. وإذا كنا بحاجة إلى تعريف قوي للديموقراطية، فإن ذلك يعود في جزء منه إلى وجوب رفع التعريف المذكور في وجه جميع الذين تحوّلوا، باسم النضالات الديموقراطية القديمة، إلى خَدَم عند الحكومات المطلقة والتعسفية. لم نعد نريد ديموقراطية تشاركية. لم يعد بوسعنا أن نكتفي بديموقراطية تشاورية. إننا بحاجة لديموقراطية تحرّرية.

ينبغي لنا، بالطبع، أن نبدأ قبل كل شيء بالتمييز بين التصورات التي يكوّنها الأفراد عن «المجتمع الصالح» وبين تعريف السستام الديموقراطي. لم نعد نتصور وجود ديموقراطية

(*) Civil Rights بالانكليزية في النص الفرنسي.

(**) Vicaria de la Solidaridad بالاسبانية في النص.

إلا إذا كانت تعدّدية، وعلمانية بالمعنى العريض للكلمة. فإذا كان هناك مجتمع يرى أن مؤسساته أفضل المؤسسات وأصلحها، فإنه قد يفرض معتقداته وقيمه على أبناء مجتمعه رغم تنوّعهم الشديد. وكما أن المدرسة الرسمية تميّز بين ما يعود إليها من حيث التدريس وبين ما هو من شأن العائلات والأفراد واختيارهم، كذلك الأمر بالنسبة للحكم. فهو لا يحقّ له أن يفرض تصوراً معيناً للخير والشر، بل عليه أن يتثبّت قبل كل شيء من أن لكل شخص أن يعبّر عن رغباته وآرائه. وأن يكون حراً ومتمتّعاً بالحماية، بحيث تولي القرارات التي يتّخذها ممثّلو الشعب أكبر اهتمام ممكن للآراء المعبَّر عنها وللمصالح المدافَع عنها. إن فكرة ديانة الدولة، إذا كانت تعني فرض الدولة لعدد من القواعد الأخلاقية أو الفكرية، هي على رأس الأفكار التي تتعارض مع الديموقراطية. وحرية الرأي والاجتماع والتنظيم حرية أساسية بالنسبة للديموقراطية، لأنها لا تنطوي على أيّ حكم من أحكام الدولة تجاه المعتقدات الأخلاقية أو الدينية.

غير أن الفهم الإجرائي للحرية لا يكفي لتنظيم الحياة المجتمعية. فالقانون يمضي أشواطاً أبعد من ذلك. إنه يسمح أو يمنع، وبالتالي فهو يفرض فهماً معيّناً للحياة وللمُلكية وللتعليم. فهل بوسعنا أن نتخيّل حقوقاً مجتمعية مختزلة إلى مجرّد الكود الإجرائي؟

كيف السبيل إذاً إلى تلبية مقتضيَيْن اثنين يبدوان في ظاهرهما متعارضين: من جهة، مقتضى احترام الحريات الشخصية إلى أكبر حدّ ممكن، ومن جهة أخرى، مقتضى تنظيم المجتمع بحيث يكون في نظر الأكثرية مجتمعاً عادلاً؟ إن هذا التساؤل سيكون له أن يخترق كتابنا من أوله إلى آخره، لكن عالم الإجتماع لا يسعه الانتظار طويلاً حتى يتقدّم بإجابة اجتماعية بالمعنى الفعلي للكلمة، أي إجابة تفسّر سلوكات الذوات الفاعلة عن طريق علاقاتهم المجتمعية. إن ما يصل الحرية السلبية بالحرية الإيجابية هي الرغبة الديموقراطية بتزويد المقهورين والتابعين بالقدرة على التصرّف بحرّية، وعلى النقاش مع الذين يقبضون على زمام الموارد الاقتصادية والسياسية والثقافية من باب التساوي معهم في الحقوق والضمانات. ولذلك كان التفاوض الجماعي، والديموقراطية الصناعية على نطاق أوسع، فتحين كبيرين من فتوحات الديموقراطية: فقد أتاح عمل النقابات للعمال المأجورين أن يتفاوضوا مع أرباب عملهم في أقل الأوضاع الممكنة سوءاً. كذلك الأمر بالنسبة لحرية الصحافة، فهي ليست حمايةً لحريةٍ فردية وحسب، بل إنها تُزوّد الضعفاء بإمكانيةِ إسماع أصواتهم، في الوقت التي يستطيع الأقوياء أن يدافعوا عن مصالحهم سرّاً وبالكتمان إذ يعبّئون شبكات بحالها من صلات القرابة والصداقة والمصالح الجماعية.

فبين ديموقراطية الإجراآت التي تفتقد للحماس، وديموقراطية المشاركة التي تفتقد للحكمة، ينبسط العمل الديموقراطي الذي يعتبر غايته الرئيسية تحرير الأفراد والجماعات من الأعباء التي تُثقل كواهلهم. إن مؤسّسي الذهنية الجمهورية كانوا يسعون إلى إيجاد الإنسان ـ المواطن ويقدّرون أيّما تقدير تضحية الفرد في سبيل مصلحة المدينة العليا. هذه الفضائل الجمهورية تستثير حذرنا أكثر مما تستثير إعجابنا. فنحن اليوم لا نلجأ إلى الدولة لكي تخلّصنا من وطأة التقاليد والامتيازات. بل إن الدولة وجميع أشكال السلطة هي مبعث مخاوفنا ومصدر خشيتنا في أواخر هذا القرن الذي حكمته التوتاليتاريات وأدوات قمعها أكثر مما حكمه تقدّم الانتاج والاستهلاك في قسم من العالم. لقد اعتدنا طويلاً على هذه اللغة التي يعتمدها المستبدّون إذ يستنهضون الجماهير، ناهيك بالشعب، بحيث لم تعد هذه اللغة تخيفنا. حتى أننا لم نعد نقبل بأنواع الانضباط المغفلة التي كانت تُفرض علينا باسم التقنيّة والفعالية والأمن. فالديموقراطية لا تكون شديدة البأس إلا إذا كانت محمولة على أجنحة الرغبة التحررية التي تظل مشرعة دائماً على حدود جديدة، حدودٍ أبعد فأبعد، لكنها في الوقت نفسه أقرب فأقرب، إذ إنها تنقلب على جميع أشكال التسلط والقمع التي تمسّ أكثر التجارب الشخصية حميمية.

فإذا عرّفنا الذهنية الديموقراطية على هذا النحو، فإنها تستجيب للمقتضييْن اللذين يبدوان للوهلة الأولى متناقضين: الحدّ من السلطة وتلبية مطالب الأكثرية. ولكن ضمن أية شروط يتمّ ذلك، وإلى أي حدّ؟ إن هذا الكتاب يسعى للإجابة على هذين السؤالين.

الحرية الذاتية

إن هذه المسائل تلتقي جميعاً ضمن مسألة مركزية هي حرية الذات. وأعني **بالذات** تركيبة الفرد (أو الجماعة) باعتبارها ذاتاً فاعلة عبر جمعها بين تأكيدها لحريتها وبين خبرتها المعيوشة التي تتنكّبها وتستخلص دروسها. فالذات هي الجهد المبذول من أجل تحويل الوضع المعيوش إلى فعل حرّ. إنها تُدخِل الحرية إلى الحيّز الذي يبدو في البداية بمثابة المحدّدات المجتمعية والموروث الثقافي.

كيف يمارس فعل الحرية هذا؟ هل هو مجرّدُ تفلُّتٍ وانكفاءٍ على وعي المرء بنفسه أو تأمُّلٍ في كينونته؟ لا. فالميزة الخاصة التي يمتاز بها المجتمع الحديث هي أن التأكيد على الحرية يتجلّى قبل كل شيء **بمقاومة** الوطأة المتعاظمة التي تنوء بها السلطة المجتمعية على الشخصية والثقافة. لقد فرضت السلطة الصناعية تطبيع العمل وتنظيمه بصورة علمية

على ما يقال، وأخضعت العامل لوتائر عمل فرضتها عليه فرضاً. ثم فرضت السلطة، في مجتمع الاستهلاك، استهلاك أكبر كمية ممكنة من دواليل المشاركة. أما السلطة السياسية التعبوية فقد فرضت، من جهتها، مظاهر الإنتماء والولاء. في وجه كل هذه السلطات التي تنوء بوطأتها على الأذهان كما على الأجساد وأشدّ، على ما كان يقول توكفيل، في وجه هذه السلطات التي تفرض على المرء صورةً عن نفسه وعن العالم أكثر مما تحدو به إلى احترام القانون والنظام، تنتصب الذات مقاومةً مؤكّدة لنفسها عبر خصوصيتها وعبر رغبتها بالحرية في آن معاً، أي عبر إيجاد نفسها كذات فاعلة، قادرة على تغيير محيطها.

إن الديموقراطية لا تقتصر على مجموعة من الضمانات الدستورية، أي على حرية سلبية. إنها نضال تخوضه ذوات فاعلة، في ثقافتها وبحريّتها، ضد منطق هيمنة السساتيم. إنها سياسة الذات، بحسب التعبير الذي أطلقه روبير فريس. إن التغيّر الكبير الذي حصل هو أن الذات كانت في بداية العصر الحديث، عندما كانت الكائنات البشرية بمعظمها أسيرة المجموعات الضيقة النطاق وخاضعة لوطأة سساتيم إعادة الانتاج بدلاً من الخضوع لوطأة القوى الانتاجية، تُثبت وجودها عن طريق التماهي بالعقل والعمل، بينما أخذت الحرية في المجتمعات التي تجتاحها تقنيات الانتاج والاستهلاك والمواصلات الجماهيرية تفك ارتباطها بالعقل الوسائلي، تحت طائلة الإرتداد عليه أحياناً، وذلك من أجل الدفاع عن مجال معيّن للإبداع يكون في الوقت نفسه مجالاً للذاكرة، أو من أجل خلق هذا المجال وإيجاده بعد أن لم يكن، ومن أجل إيجاد ذاتٍ تكون في الوقت نفسه كينونةً وتغيُّراً، انتماءً ومشروعاً، جسداً وذهناً. هكذا تصبح المسألة الكبرى بالنسبة للديموقراطية مسألة الدفاع عن التنوّع ضمن الثقافة الجماهيرية الواحدة وإنتاج هذا التنوّع.

إن الثقافة السياسية الفرنسية قد مضت إلى أبعد الأشواط بالفكرة الجمهورية، بالمماهاة بين الحرية الشخصية والاشتغال على القانون، وبمماثلة الإنسان بالمواطن والأمة بالعقد المجتمعي. وقد نجحت بالتعامل مع ذاتها كمروّج ومعمّم للقيم الجامعة، إذ كادت تمحو خصوصيّاتها بل حتى ذاكرتها محواً تاماً عن طريق إيجادها لمجتمع معيّن بواسطة القانون وانطلاقاً من مبادىء الفكر والعمل العقلانيَّيْن، بحيث أنّ إبراز التضادّ بين الثقافة الديموقراطية على نحو ما عرّفناها هنا، والثقافة الجمهورية على الطريقة الفرنسية، هو الذي يمكّننا من فهم التحوّل الذي طرأ على الفكرة الديموقراطية فهماً أفضل. فالثقافة الجمهورية تسعى إلى تحقيق الوحدة، بينما تسعى الثقافة الديموقراطية إلى حماية التنوّع.

الأولى تماهي بين الحرية والمواطنية، بينما تعارض الثانية بين حقوق الإنسان وواجبات المواطن أو طلبات المستهلك. إن سلطة الشعب لا تعني، بالنسبة للديموقراطيين، أن يعتلي الشعبُ عرش الأمير، بل تعني، كما قال كلود لوفور، أنه لم يعد ثمة عرش. السلطة الشعبية تعني أن يكون بوسع العدد الأكبر من المواطنين أن يعيشوا بحرية، أي أن يبنوا حياتهم الفردية بأن يجمعوا بين ما هم عليه وما هم ساعون إلى تحقيقه، بأن يقاوموا السلطة باسم الحرية وباسم الوفاء للموروث الثقافي في آن معاً.

النظام الديموقراطي هو صيغة الحياة السياسية التي تزوّد العدد الأكبر بأكبر قسط من الحرية، هو الصيغة التي تحمي أوسع تنوُّع ممكن وتعترف به.

أثناء كتابتي لهذا الكتاب، أي عام ١٩٩٣، كان أعنف هجوم يُشَنّ على الديموقراطية هو ذاك الذي شنه النظام والقوات الصربية، باسم التطهير العرقي وباسم العمل على تحقيق تجانس الأمة ثقافياً، مما أدّى إلى تقطيع أوصال البوسنة حيث يعيش منذ قرون بعيدة أناس ذوو ولآت قومية أو دينية مختلفة. لقد طُرد مئات الألوف من الأشخاص من أراضيهم بقوة السلاح والاغتصاب والنهب والمجاعة. كل ذلك باسم إنشاء دول متجانسة عِرقيّاً. إن أفضل ما تتعرّف به الديموقراطية، في كل عصر من العصور، هو الهجمات التي تشن عليها. في أيامنا هذه يتعرّف الديموقراطيون بعضهم إلى بعض، في أوروبا، بوصفهم خصوم التطهير العرقي. لو أن هناك نظاماً ديموقراطياً لما كان بوسعه أن ينادي بتحقيق مثل هذا الهدف. بل ينبغي وجود دكتاتورية معادية للديموقراطية للمضيّ بمثل هذه السياسة، ولا أهمية هنا إلا القليل لما إذا كان ميلوشيفيك والقوميون الذين هم أشدّ تطرّفاً منه يمثلون أكثرية مرموقة من الرأي العام الصربي. إن ما جرى في البوسنة يبرهن على أن الديموقراطية لا تتعرّف لا بالمشاركة ولا بالتراضي العام، بل باحترام الحريات والتنوّع. وهذا السبب بالذات هو الذي دفعنا إلى الترحيب بسقوط سياسة التمييز العنصري في أفريقيا الجنوبية باعتباره نصراً للديموقراطية. فإذا حصل غداً أن تمكّنت الأغلبية السوداء عبر الانتخاب المباشر والاقتراع العام من الإطاحة بالأقلية البيضاء، فإننا لن نلجأ إلى الديموقراطية لتبرير هذه السياسة الغاشمة. بل العكس. فاتفاق دوكليرك ومانديلا، والاعتراف بالتنوّع في تلك البلاد التي يعيش فيها سود أفارقة ومستفرقون وبريطانيون وهنود وغيرهم يبدوان لنا بمثابة الخطوة الكبيرة إلى الأمام.

إن دولنا القومية الأوروبية التي حكمتها في معظم الأحيان أسر مالكة قد تحوّلت إلى ديموقراطيات لأنها اعترفت في معظم الأحيان ـ طوعاً أو كرهاً ـ بتنوّعها المجتمعي والثقافي في وجه Lirritoriclisme الدينية ـ التي كانت قد انتشرت في القرنين السادس

عشر والسابع عشر. هكذا تمرّست الدول التي توغّلت سلطتها المركزية توغلاً مضطرداً في حياة أفرادها وجماعاتها اليومية بالمزج بين المركزية والاعتراف بالتنوعات. فانبنت الولايات المتحدة، ناهيك بكندا، بوصفهما مجتمعين يعترفان بتعددية الثقافات، وقرنتا هذا التعدّد باحترام القوانين واستقلال الدولة واعتماد العلوم والتقنيات. فالديموقراطية لا وجود لها خارج الاعتراف بتنوّع المعتقدات والأصول والآراء والمشاريع.

وبالتالي، فإن ما يحدّد الديموقراطية لا يقتصر على مجموعة الضمانات المؤسساتية أو على حكم الأكثرية، بل إنه يقوم بالدرجة الأولى على احترام المشاريع والتطلعات الفردية والجماعية التي تقرن بين التأكيد على الحرية الشخصية وبين الحق بالتماهي مع جماعة مجتمعية أو قومية أو دينية معيّنة. كما أن الديموقراطية لا تقوم فقط على قوانين، بل تقوم قبل كل شيء على ثقافة سياسية. لقد جرى تعريف الديموقراطية في كثير من الأحيان بالمساواة. وهذا صحيح إذا نحن فهمنا هذه المقولة على نحو ما فهمها توكفيل، إذ إن الديموقراطية تفترض القضاء على سستام التراتب وعلى النظرة الجميعية للمجتمع، كما تفترض الاستعاضة عن الأومو هييرارشيكوس بالأومو أكواليس (إنسان المراتب بإنسان المساواة) على حدّ تعبير لوي دومون. لكن هذه الفردوية قد تؤدي، في حالة إحراز النصر، إلى المجتمع الجماهيري، بل حتى إلى التوتاليتارية السلطوية كما سبق لادموند بورك أن لاحظ بالنسبة للثورة الفرنسية. فحتى تكون المساواة ديموقراطية ينبغي أن تعني حق كل امرىء باختيار طبيعة وجوده وتدبُّر هذا الوجود، حقّه بالفردنة ضد كل الضغوطات التي تمارس باتجاه «التخليق»(*) والتطبيع. وهذا من أبرز المعاني التي تجعل المنافحين عن الحرية السلبية مُحقّين إذ يقفون في وجه المنافحين عن الحرية الإيجابية. والحال أن المرء قد لا يعجبه موقفهم، لكن المبدأ الذي يقوم عليه هذا الموقف مبدأ صحيح، شأنه شأن مبدأ الحرية الإيجابية الذي يظلّ محفوفاً بالمخاطر رغم إغرائه وجاذبيته.

إن هذه الخلاصة تدفع التضادّ بين حرية القدماء وحرية المحدثين إلى حدّه الأقصى وتضطرنا إلى الابتعاد عن الصور البطولية التي يحفل بها التراث الديموقراطي، صور الثوريين الشعبيين الذين يعبئون الأمم ضد أعدائها الداخليين والخارجيين. لقد أرادت الثورات في أحيان كثيرة إنقاذ الديموقراطية من أعدائها. لكنها أسفرت عن أنظمة مضادّة للثورة إذ مركزت السلطة وقبضت على مقاليدها، ودعت إلى الوحدة القومية وإلى

(*) moralisation

الالتزام الإجماعي، وشجبت أعداءً حكمت بأن التعايش معهم مستحيل إذ اعتبرتهم بمثابة الخونة عوضاً عن أن ترى فيهم أُناساً ذوي مصالح وأفكار مختلفة عن مصالحها وأفكارها.

الحرية والذاكرة والعقل

واجهت الديموقراطية تهديداً أولاً من قبل السلطة الشعبية التي استخدمت العقلانية لفرض إطاحتها بكل الانتماءات المجتمعية والثقافية، قاضية بذلك على كل رديف أو عديل لسلطتها هي. وأصيبت الديموقراطية بالانحطاط من جرّاء اختزال السستام السياسي إلى سوق سياسية. ثم هوجمت الديموقراطية على جبهة ثالثة من قِبَل نزعةٍ ثقافية تدفع احترام الأقليات إلى حدّ إلغاء فكرة الأكثرية ذاتها وإلى حدّ الاختزال الأقصى لحيّز القانون. والخطر الذي ننبه إليه هنا يكمن في رفع راية الاحترام للفروقات من أجل العمل على تعزيز نشأة السلطات الطائفية(*) التي تفرض، داخل وسط مخصوص، تسلّطاً معادياً للديموقراطية. هكذا لا يعود المجتمع السياسي أكثر من سوق أو بازار تُعقد فيه صفقات غامضة المعالم بين طوائف تظلّ أسيرة الهواجس التي تدور حول هويتها وتجانسها.

وليس ثمة ما يجدي في وجه هذا الاستنسار الطائفي الذي يهدد الديموقراطية تهديداً مباشراً إلا الفعل العقلاني، ونحن نعني بهذا الفعل، في آن واحد، الدعوة الدائمة إلى التفكير العلمي، واعتماد الحكم النقدي، والقبول بالقواعد العالمية الجامعة التي تصون حرية الأفراد، الأمر الذي يعود فيلتقي مع أقدم التقاليد الديموقراطية: أي مع الدعوة، في آن واحد، إلى المعرفة وإلى الحرية ضد السلطات جميعاً. ومما يزيد في لزوم هذه الدعوة وضرورتها، أن الدول السلطوية تتّجه يوماً بعد يوم إلى انتحال شرعيةٍ طائفيةٍ، لا «تقدّمية» وحسب كما كانت الحال بالنسبة للأنظمة الشيوعية وحلفائها.

إن هذه المعارك الثلاث تحدّد الثقافة السياسية التي تقوم الديموقراطية عليها: فالديموقراطية لا تُختزَل لا إلى سلطة العقل، ولا إلى حرية الجماعات ذوات المصالح، ولا إلى القومية الطائفية. إنها تمزج بين عناصر متجهة دائماً نحو انفصال بعضها عن بعض، فإذا آل بها اتّجاهها المذكور إلى الانعزال انحطّت جميعاً إلى مبادىء الحكم السلطوي.

(*) Communautaires. نعتمد على امتداد هذا الكتاب ترجمة Communauté بـ طائفة (م).

فالأمة التي كانت بالأصل تحرّرية تنحطّ إلى طوائفَ مغلقةٍ على نفسها عدائيةٍ تجاه غيرها، والعقل الذي انبرى مهاجماً لأشكال التفاوت والإجحاف الموروثة ينحطّ إلى «اشتراكيةٍ علمية». والفردَويّة التي لا فكاكَ لها عن الحرية، قد تختزل الفرد حتى يعود مجرّدَ مستهلكٍ سياسي.

ولأن الحداثة تقوم على هذا التدبُّر الصعب للصلات القائمة بين العقل والذات، بين العقلانية والذاتية، ولأن الذات نفسها هي عبارة عن جهد يُبذل في سبيل الجمع بين العقل الوسائلي والهوية الشخصية والجماعية، فإن الديموقراطية تتعرّف خير تعريف بأنها إرادة المرء في المزج بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية.

فالفرد ذات إذا هو جمع في سلوكاته وتصرفاته بين الرغبة **بالحرية** والانتماء إلى **ثقافة** والدعوة إلى **العقل**، وبالتالي إذا هو جمع بين مبادىء ثلاثة: مبدأ التفرّد ومبدأ الخصوصية ومبدأ الجامعية. وكذلك الأمر بالنسبة للمجتمع الديموقراطي. فهو، بالطريقة نفسها وللأسباب نفسها، يقرن بين حرية الأفراد واحترام الفروقات والاختلافات وبين التنظيم العقلي للحياة الجماعية باعتماده تقنيات وقوانين الإدارة العامة والخاصة. إن الفردويّة لا تشكل مبدأ كافياً لبناء الديموقراطية. والفرد الذي تسيّره مصالحه أو تلبيةُ رغباتِه أو حتى رفضُه لنماذج السلوك المركزية لا يُعتبر بالضرورة من ذوي الثقافة الديموقراطية حتى ولو كان من الأسهل بالنسبة له أن ينتعش ويزدهر في المجتمع الديموقراطي أكثر من غيره. إذ إن الديموقراطية لا تقتصر على كونها سوقاً سياسية منفتحة. والذين تسيّرهم مصالحهم وحسب لا يدافعون دائماً عن المجتمع الديموقراطي الذي يعيشون فيه. بل هم يفضّلون في كثير من الأحيان إنقاذ ممتلكاتهم عن طريق الهرب، أو عن طريق بحثهم عن الستراتيجيات الفعّالة التي تخدم مصالحهم دون أن يأخذوا بالاعتبار مسألة الدفاع عن المبادىء والمؤسسات. إن الثقافة الديموقراطية لا يمكن أن تنشأ ما لم يكن هناك فهمٌ وإدراكٌ للمجتمع السياسي بما هو تركيبة مؤسساتية ترمي بالدرجة الأولى إلى التوفيق بين حرية الأفراد والجماعات وبين وحدة النشاط الاقتصادي والقواعد القانونية.

إن السجال الأكبر الذي ينقسم حوله عالمنا الراهن أيما انقسام هو ذلك السجال القائم بين دعاة التعدّدية الثقافية وبين المدافعين عن المذهب التوحيدي الجامع، أي ما يُسمى أحياناً بالمذهب الجمهوري أو اليعقوبي. لكن الديموقراطية لا يسعها أن تتماهى لا بالتعددية ولا بالتوحيدية. فهي تنبذ بشدّة هاجس الهوية الذي يجعل كل امرىء حبيساً ضمن طائفة، ويختزل الحياة المجتمعية إلى حيّز التسامح والتساهل، مما يدع الساحة

المجتمعية مشرعة، في الواقع، على كل احتمالات الفرز والتقوقع والحروب المقدّسة، كما تنبذ بالشدّة نفسها تلك الذهنية اليعقوبية التي تتذرّع بالجامعيّة لتقضي على تنوّع المعتقدات والانتماآت والذاكرات الخاصة. إن الثقافة الديموقراطية تتحدّد وتتعرّف بما هي جهد مبذول في سبيل الجمع بين الوحدة والتنوع، بين الحرية والتوحيد. لذلك عرّفناها هنا منذ البداية باعتبارها توفيقاً ودمجاً بين عدد من القواعد المؤسساتية المشتركة، وبين تنوّع المصالح والثقافات. ينبغي أن يكفّ المرء عن ذلك القول المتفصّح الذي يعارض بين سلطة الأكثرية وحقوق الأقليّات. فلا وجود لديموقراطية إلاّ باحترام هذه وتلك. فالديموقراطية هي النظام الذي تعترف الأكثرية فيه بحقوق الأقليّات، إذ تسلّم بأن أكثرية اليوم قد تتحوّل إلى أقليّة غداً، وتخضع لحكم قانونٍ من شأنه أن يمثّل مصالح مختلفة عن مصالحها لكنه لا يمنعها من ممارسة حقوقها الأساسية. إن الذهنية الديموقراطية تقوم على هذا الوعي بالارتباط المتبادل بين الوحدة والتنوّع، وتغتذي من السجال الدائم الذي يدور حول الحدود الفاصلة بينهما رغم حركيّتها الدائمة، وحول أفضل الوسائل الآيلة إلى تعزيز ارتباطهما.

إن الديموقراطية لا تختزل الكائن البشري إلى مجرّد مواطن. إنها تعترف به كفرد حرّ، لكنها تعترف به أيضاً كفرد ينتمي إلى تجمعات اقتصادية أو ثقافية.

التنمية والديموقراطية

إن ما ذكرناه حتى الآن ينبغي أن يتّخذ أشكالاً مختلفة باختلاف البلدان التي تنمو من داخلها والبلدان التي لم تعرف هذا التعاظم الذي يرعى ذاته بذاته. فإمكانية بقاء الأفراد أو الجماعات أو الأقليات بمنأى عن ضغوطات السستام الاقتصادي والإداري أمر أيسر منالاً في البلدان «النامية» منه في المجتمعات التابعة. ففي هذه المجتمعات التي لا يأتيها التحديث إلاّ بتدخّل برّاني من خارج القوى المجتمعية الفاعلة، سواء كان هذا الخارج دولة قومية أو مصدراً آخر، تكون الحقوق المطالَب بها حقوقاً طوائفية أكثر مما هي فردية، فضلاً عن أنها أقرب إلى مقاومة سياسة التحديث المفروضة عليها، منها إلى الدفاع عن الحريات الشخصية. وهل بنا حاجة إلى القول إن التوتّر الناجم عن ذلك لا يسفر إلاّ عن مضاعفات مضادّة للديموقراطية، وأن الديموقراطية، بالتالي، لا مكان لها في مجتمع يتناهبه تدخّل الدولة السلطوي من جهة، والمقاومات الطوائفية من جهة أخرى، إذ تظلّ الدولة معرّضة باستمرار لاعتماد لغة الطائفة، فتتحوّل بذلك إلى دولة توتاليتارية؟ إن الإجابة على هذا السؤال من شأنها أن تقودنا إلى نتيجة مؤلمة، مفادها أن الديموقراطية

لا قِبَل لها بالوجود إلاّ في البلدان الغنيّة، أي في تلك البلدان التي تهيمن على الكرة الأرضية وعلى الأسواق العالمية. لكن مثل هذا القول الذي كثيراً ما يجري ترويجه، بصرف النظر عن الشكل المتفصّح أو المبتذل الذي يُتّبع في عملية الترويج، هو قول متناقض تماماً مع ما عرضته حتى الآن. فأنا دافعت عن أن فكرة الديموقراطية هي البحث عن صيغ التوفيق بين الحرية الخاصة والتكامل المجتمعي، أو بين الذات والعقل، في حالة المجتمعات الحديثة. أما اعتبار الديموقراطية بمثابة الصفة الملازمة للتحديث الاقتصادي، أي لتلك المرحلة التاريخية التي تجري باتجاه العقلنيّة الوسائلية، فأمر مختلف تماماً. فالديموقراطية، في الحالة الأولى، هي اختيار. وفي كل وضع من الأوضاع قد يكون الاختيار المضادّ، أي الاختيار المعادي للديموقراطية، أمراً وارداً، بل إنه كثيراً ما يحصل. أما الديموقراطية، في الحالة الثانية، فهي تظهر ظهوراً طبيعياً في مرحلة معينة من مراحل النمو، بحيث يشكل اقتصاد السوق والديموقراطية السياسية والعلمنة ثلاثة أوجه من عملية عامة واحدة هي عملية التحديث. لكن على المرء أن يردّ على نظرية التحديث هذه بأن يقول أولاً إن الديموقراطية تظل مهدّدة، سواء في البلدان «النامية» أو في غيرها من البلدان، إما بالدكتاتوريات التوتاليتارية، أو بالتسيُّب الذي يعزّز تنامي التفاوتات والفروقات المجتمعية كما يعزّز مركزة السلطة بأيدي حفنة من الأشخاص. كما أن عليه أن يقول أيضاً، وبشكل خاص، إن بوسعنا اكتشاف الفعل الديموقراطي والمدقرِط، فضلاً عن فعل المناوئين له، في كلا هذين الصنفين من المجتمعات، أي في المجتمعات التي تأتيها عملية التحديث من خارج وفي المجتمعات التي تنمو من الداخل، سواء بسواء.

إن اللجوء إلى الطائفة يقضي على الديموقراطية كلما أدّى هذا اللجوء، باسم ثقافة ما، إلى تعزيز سلطة سياسية ما، وبالتالي كلما أدى إلى القضاء على استقلالية السستام السياسي وإلى فرض علاقة مباشرة بين سلطةٍ وثقافة، وعلى الأخص بين دولةٍ ودين. وهناك عدد من بلدان العالم الثالث، ونموذجها الجزائر بعد الانقلاب العسكري الذي قامت به الدولة، التي لا تملك على ما يبدو خياراً فعلياً آخر غير الاختيار بين الدكتاتورية القومية والدكتاتورية الطائفية. في هذه الحال، يتوجّب على الفكر الديموقراطي أن يكافح الحلّين السلطويين سواء بسواء، أي أن يدافع عن أولئك الذين يذهبون ضحية النزعة التوحيدية والنزعة العسكرية في آن معاً، لا سيما المثقفين منهم، ومساعدة القوى المجتمعية التي ترفض كلا هاتين النزعتين.

وعلى العكس من ذلك قد يكون الدفاع عن طائفة من الطوائف ضدّ إحدى السلطات السلطوية عاملاً من العوامل المنشطة للدقرطة إذا انخرطت الطائفة ضمن عملية

التحديث بدلاً من اعتبارها عنصراً مهدّداً لها. ويصحّ هذا الحكم أيضاً على البلدان ذات التحديث الجواني التي شهدت بالفعل، وما تزال تشهد، تلك الدعوات الى العقلنة التي تُلغي أو تقمع «إنسان الداخل» وتفرض رؤيتها النفعية التي شجبها نيتشه. أما الفرق الوحيد بين الحالتين، فهو أن الطائفة هي التي قد تجنح، في إحداهما، نحو نبذ العقلنة، بينما العقلنة هي التي قد تجنح، في الحالة الثانية، نحو القضاء على حرية الذات الفاعلة.

والأمر الذي لا يقبل الجدل هو أنه لا يجوز إطلاق صفة الديموقراطية على أنظمة سلطوية لمجرّد أنها وضعت يدها على إرث بعض حركات التحرر الوطني. كما أنه لا يجوز إطلاق صفة الديموقراطية على ستالين لمجرّد أنه كان «ثورياً» أو على هتلر لمجرّد أنه فاز في الانتخابات. لكن ليس هناك ما يخوّلنا حق القول بأن الفقر أو التبعيّة أو الصراعات الداخلية تجعل الديموقراطية مستحيلة في البلدان المتخلفة. فالديموقراطية بما هي سعي لإيجاد سستام سياسي يحترم الحريات الأساسية، تظل عرضة للأخطار في جميع البلدان، بصرف النظر عن مستويات ثروتها وغناها. لا شك في أن هذه الأخطار تتهدّدها بصور مختلفة باختلاف أنحاء العالم. ولكن ألسنا نرى كيف انتصرت أنظمة قومية شديدة العداء للديموقراطية في قلب أوروبا بالذات؟ ألسنا نرى أن يوغوسلافيا السابقة التي ليست بمثل غنى البلاد الواطئة أو كندا، لكنها أغنى بكثير من الجزائر أو غواتيمالا، هي التي تقترف الجرائم الفظيعة بحق الحقوق البشرية الأساسية؟

ليس هناك تطور «طبيعي» نحو الديموقراطية في البلدان المحدَّثة، ولا هناك قدر سلطوي مقدّر على البلدان ذات النمو البرّاني. لقد برهن التاريخ ذلك أيما برهان. لكن العمل الديموقراطي الإيجابي يتّجه، في البلدان المحدَّثة، نحو الحدّ من سلطة الدولة على الأفراد، بينما نجد في المجتمعات التابعة أن إثبات الطائفة لوجودها إثباتاً دفاعياً هو الذي يسهّل العمل من أجل وضع اليد من جديد وبصورة جماعية على وسائل التحديث. هكذا نجد، من جهة، أن الحريات الفردية تضطلع بأعباء الحرية لكنها قد تجعلها أسيرة المصالح الخاصة، كما نجد من جهة أخرى أن الدفاع الطائفي يستنهض الديموقراطية لكنه قد يقضي عليها هو الآخر باسم التجانس القومي أو العرقي أو الديني. إن سفحَيْ الواقع التاريخي هذين يقابلان وجهَيْ الذات التي هي حرية فردية، صحيح، لكنها أيضاً انتماءٌ لمجتمعٍ ولثقافة، مشروعٌ مستقبليٌ، صحيح، لكنها أيضاً ذاكرة، تفلّتٌ من القيود والتزامٌ في آنٍ معاً.

إن الذهنية الديموقراطية تستطيع أن تطرح على نفسها مهاماً إيجابية في مجال تنظيم

الحياة المجتمعية في البلدان ذات النمو الجواني. أما في البلدان الأخرى فعملها يتّصف، بالعكس، بصفة سلبية، نقدية: فهو يدعو بالدرجة الأولى إلى تحرير الاستقلال، أو إلى القضاء على السلطة الأوليغارشية، أو إلى استقلالية العدالة، أو إلى تنظيم الانتخابات الحرّة. فالانتقال من التحرّر إلى تنظيم الحريات هو الأمر العسير الذي كثيراً ما يتخلله التقطّع. وكلما كان المجتمع اتكالياً وتابعاً، كان تحرّره ينطوي على تعبئة قتاليّة، فتزداد بذلك مخاطر انتهاء النضال التحرّري إلى وضع سلطوي. وها نحن عشنا نصف قرن مديد تحكّمت به أنظمة سلطوية كانت قد انبثقت عن حركات تحررية قومية أو مجتمعية. صحيح أننا تخطّينا تلك الغواية التي دفعتنا إلى وصفها بالأنظمة الديموقراطية. لكن ذلك لا يخوّلنا حقّ نسيان الآمال التحررية التي امتطتها الأنظمة المذكورة لكي تستولي على السلطة. فإذا كانت جبهة التحرير الوطني الجزائرية قد تحولت إلى دكتاتورية عسكرية، فهل من حقّنا أن ننكر عليها أنها كانت عاملاً منشّطاً لحركة تحرّرٍ وطنية؟ أم أنّ انتحال الدكتاتوريات الشيوعية لصفة الطليعة البروليتارية كان حائلاً دون طرح الحركة العمالية للمطالب الديموقراطية؟ إن العالم «الآخذ بالنمو» لا يسعه أن ينجو من «قفزة الموت» التاريخية، تلك التي هي انقلاب العمل الموجّه ضدّ أعداء معينين أو ضدّ عوائق خارجية معيّنة، إلى عملية خلق لمؤسسات وأعراف ديموقراطية. هناك وحش توتاليتاري يعسّ بين التحرر والحريات. وليس ثمة ما يجدي حيال هذا الوحش إلا وجود الذوات المجتمعية الفاعلة والقادرة على القيام بعمل اقتصادي عقلي في الوقت نفسه الذي تتدبّر فيه علاقات السلطة في ما بينها. إن الحركات المجتمعية القوية والقائمة بذاتها، والتي تسوق في خضمها كلاً من القائدين والمقودين هي التي تستطيع وحدها أن تصمد حيال وطأة الدولة السلطوية، سواء كانت تحديثية أو قومية، إذ إن الحركات المذكورة هي التي تكوّن مجتمعاً مدنيّاً قادراً على التفاوض مع الدولة، وبالتالي على تزويد المجتمع السياسي باستقلاليته الفعلية.

إن ضرورة عدم إقامة التعارض بين البلدان النامية، بما هي أرض الديموقراطية التليدة، وبين البلدان المتخلفة بما هي خاضعة لقَدَر الأنظمة السلطوية، أمر يفرض نفسه بحدّة أكبر إذا نحن اعترفنا بما هو مصطنع في هذا الفصل بين العالمين اللذين يطلق عليهما اليوم اسم الشمال والجنوب. فنحن لا نعيش على كوكب منقسم إلى كوكبين، بل نعيش في مجتمع عالمي واحد افتُعلت ازدواجيتُه افتعالاً. الشمال متوغّل في الجنوب، كما أن الجنوب حاضر في الشمال. هنالك أحياءٌ أميركية أو انكليزية أو فرنسية في الجنوب، كما أن هنالك أحياءً أميركية ـ لاتينية وأفريقية وعربية وآسيوية في مدن الشمال

ومراكزه الصناعية. إن شعار وان وورلد(*) ليس دعوة للتضامن وحسب، بل هو قبل كل شيء تعبير عن واقع. وبالتالي، لا يمكن أن تكون هناك ديموقراطية في العالم إذا لم تكن قادرة على العيش إلاّ في بلدان معيّنة أو في أنماط معيّنة من المجتمعات. فالواقع التاريخي يشير إلى أن البلدان المهيمنة قد طورت الديموقراطية الليبرالية لكنها فرضت إلى ذلك، سيطرتها الامبريالية أو الاستعمارية على العالم، وها هي تقضي على البيئة على صعيد كوكبنا بأسره. وفي موازاة ذلك، نشأت في البلدان المغلوبة على أمرها حركات تحرر قومي ومجتمعي كانت بمثابة الدعوات إلى الديموقراطية، لكن هذه البلدان شهدت في الوقت نفسه بروز سلطات طائفية مستجدّة أخذت تنمّي وتعبّىء هويةً عرقية أو قومية أو دينية وتضعها في خدمة دكتاتوريتها أو في خدمة الاستبداديات المنظّمة لعملية التحديث.

لقد قلنا إن **الذات** الفاعلة التي تُعتَبر الديموقراطية شرط وجودها السياسي، هي في الوقت نفسه حرية وتراث. لكن هذه الذات مهدّدة، في المجتمعات التابعة، بالانسحاق تحت وطأة التراث والتقاليد. كما أنها مهدّدة، في المجتمعات المحدَّثة، بالانحلال ضمن حريةٍ مختزلةٍ إلى حرية المستهلك في السوق. وكما أنه لا مفرّ للمرء من اعتماد العقل والتحديث التقني في مواجهته لوطأة الطائفة بحيث يؤدي اعتمادُه المذكور إلى التمايز الوظيفي بين مجموعة السساتيم الفرعية، من سياسية واقتصادية ودينية وعائلية.. الخ.، كذلك الأمر بالنسبة لمواجهة مغريات السوق. إذ إن مقاومتها تكاد تكون مستحيلة بدون الاستناد إلى انتماء مجتمعي وثقافي. وفي كلا الحالتين يظل المحور الرئيسي للديموقراطية قائماً على فكرة السيادة الشعبية وعلى أن النصاب السياسي من نتاج الفعل البشري.

إن الديموقراطية مهدّدة من جميع الجهات، لكنها شقّت طرقاتها في كثير من أنحاء العالم. في انكلترا القرن السابع عشر، كما في الولايات المتحدة وفرنسا أواخر القرن الثامن عشر. في بلدان أميركا اللاتينية التي غيّرتها أنظمةٌ قومية ـ شعبية كما في البلدان ما بعد الشيوعية في أيامنا هذه. إن الذهنية الديموقراطية تفعل فعلها أينما كان، لكنها مهدّدة أينما كان أيضاً بالتراجع والزوال.

الحدّ من الشأن السياسي

لقد درج الفكر الحديث زماناً طويلاً على اعتبار مصلحة المجتمع بمثابة مبدأ الخير

(*) one world، عالم واحد، بالانكليزية في النص.

والصلاح: فرأى أن ما هو مفيد للمجتمع أمراً خيّراً وصالحاً، وما هو مضرّ له أمراً سيئاً وطالحاً، بحيث لم تكن حقوق الإنسان تتميّز عن واجبات المواطن. إن هذه الثقة العقلانية و«التقدمية» بالتوافق القائم بين المصالح الشخصية والمصلحة الجماعية لم تعد مقبولة اليوم. وكان دعاة الحرية السلبية مشكورين إذ استعاضوا عن الثقة المذكورة البالغة الخطورة بالتحفظ الحذر، كما استعاضوا عن طلب المشاركة بالبحث عن ضماناتٍ معينة بدلاً من وسائل المشاركة. لكن من الواجب استكمال هذه السياسة الدفاعية بمبدأ أقرب إلى الإيجابية: فالديموقراطية هي الاعتراف بحق الأفراد والجماعات في أن يكونوا صانعي تاريخهم لا أن يكونوا متخلّصين من قيودهم وحسب.

فالديموقراطية لا تقوم لا على خدمة المجتمع ولا على خدمة الأفراد، بل على خدمة الكائنات البشرية بما هي ذوات فاعلة، أي بما هي صانعة لنفسها، لحياتها الفردية ولحياتها الجماعية. النظرية الديموقراطية ليست سوى نظرية الشروط السياسية اللازمة لوجود ذات لا يسعها على الإطلاق أن تُعرَّف بعلاقة المرء بنفسه التي هي علاقة وهمية. فالتنظيم المجتمعي متوغّل كل التوغل في تضاعيف الأنا بحيث أن سعي المرء إلى وعي نفسه بنفسه، أو إلى اختبار الحرية اختباراً شخصياً محضاً، لا يعدُوان كونَهما وهمَيْن من الأوهام. وأكثر ما نجد هذين الوهمين عند من هم في أعالي السلالم المجتمعية أو في أدانيها، بحيث يزيّن لهم موقعهم ذاك أنهم ينتمون إلى دنيا غير الدنيا المجتمعية، دنيا محض فردية، أو دنيا محدّدة، بالعكس، بشرط بشري دائم وعام.

إن الديموقراطية تقوم على اعتراف المؤسسات المجتمعية بالحرية الفردية والجماعية. والحرية الفردية والجماعية لا قبل لها بالوجود ما لم يكن المحكومون قادرين على اختيار حكّامهم بملء إرادتهم، وما لم يكن العدد الأكبر قادراً على المشاركة في إيجاد المؤسسات المجتمعية وفي تغييرها. أما الفكر فلا يسعه إلاّ أن يثابر دائماً وأبداً على ذرع المسافة الفاصلة بين هذين المبدأين جيئة وذهاباً.

كل الذين اعتقدوا أن الحرية الحقيقية تكمن في تماهي الفرد بشعب من الشعوب أو بسلطة من السلطات أو بإلّه من الآلهة، وكلّ الذين اعتقدوا، بالعكس، أن الفرد والمجتمع يغدوان حرّين معاً بأن يَخضعا للعقل، هم الذين شقّوا الطريق أمام الأنظمة السلطوية. والفكر الديموقراطي لا يسعه أن يبقى اليوم على قيد الحياة إلاّ انطلاقاً من رفضه لهذه الأجوبة الأحاديّة. فإذا لم يكن الإنسان إلاّ مواطناً، أو لم يكن المواطن إلاّ عاملاً من عوامل مبدأ كلّي جامع، فإنه لا يعود ثمة مكان للحرية، بل تصبح بمثابة المقضيّ عليها باسم العقل أو باسم التاريخ. ولأن دعاة الحرية السلبية أو دعاة المجتمع المنفتح، أي بكلمة

الليبراليون، كانوا قد صمدوا في وجه هذه الأوهام الخطيرة، فإنهم تمكّنوا من الدفاع عن الديموقراطية على نحو أفضل من أولئك الذين كانوا يدْعون لإذابة الفرد والمجتمع ضمن تلك الديموقراطية الشعبية التي صار التاريخ حائلاً بعد اليوم دون مجرّد التلفّظ باسمها.

الفصل الثاني

حقوق الانسان، الصفة التمثيلية، المواطنية

الملاذ الديموقراطي

ينبغي لنا أن نميّز بين جانبين من جوانب الحداثة السياسية. من جهة أولى، هناك دولة الحق، وهي التي تحدّ من سلطة الدولة التعسفية، لكنها تساعد هذه الدولة على التشكّل والتكوُّن وعلى تأطير الحياة المجتمعية، عن طريق مناداتها بوحدة السستام القانوني وتماسكه. إن دولة الحق هذه لا تقترن اقتراناً ضرورياً بالديموقراطية. فهي قد تكافحها بمقدار ما قد تعزّزها. من جهة ثانية، هناك فكرة السيادة الشعبية التي تمهّد تمهيداً مباشراً لمجيء الديموقراطية، إذ إنه يكاد يكون لا مفرّ من العبور من الإرادة العامة إلى إرادة الأكثرية، فيتحول الإجماع، بسرعة، إلى سجال ونزاع وتنظيم لأكثرية وأقلّية. لدينا، إذن، دولة الحق التي تؤدي إلى كل الصيغ التي تفصل بين النصاب السياسي أو القانوني وبين الحياة المجتمعية، ولدينا فكرة السيادة الشعبية التي تهيّء لإلحاق الحياة السياسية بالصلات القائمة بين القوى المجتمعية الفاعلة. ولكن بأي شرط تؤدي السيادة الشعبية إلى الديموقراطية؟ بشرط أن لا تكون سيادة مظفّرة، وأن تظلّ مبدأً من مبادىء معارضة السلطة القائمة مهما كان نوعها. فالسيادة الشعبية إنما تمهّد للديموقراطية إذا هي لم تسبغ على السلطة الشعبية شرعية لا حدود لها، بل أدخلت على الحياة السياسية مبدأً معنوياً هو مبدأ الملاذ الذي يحتاج إليه من لا يمارسون السلطة في الحياة المجتمعية، من أجل الدفاع عن مصالحهم وتعهُّد آمالهم وتطلعاتهم. بدون هذا الضغط المجتمعي والمعنوي، تتحول الديموقراطية بسرعة إلى أوليغارشية، عن طريق اقتران السلطة السياسية بكل أشكال الهيمنة المجتمعية الأخرى. إن الديموقراطية لا تولد من دولة الحق بل من المناداة بمبادىء معنوية - كالحرية والمساواة - باسم الأكثرية التي لا سلطة لها، وضدّ المصالح المسيطرة. ففي حين تسعى الجماعة المسيطرة إلى إخفاء الصلات المجتمعية خلف بعض

المقولات الوسائلية، كما قال ماركس، فتتحدث عن مصالح وعن بضائع، وتعزل مقولات اقتصادية بحتة، وتعتمد في مرجعيتها اختيارات عقليّة، تعمد الجماعات المغلوبة على أمرها، بالعكس، إلى استبدال التعريف الاقتصادي لوضعها ـ وهو تعريف ينطوي على استتباعها للغير وإلحاقها به ـ بتعريف خُلُقي: فتتحدث باسم العدالة والحرية والمساواة والتضامن. إن الحياة السياسية مجبولة على هذا التضادّ القائم بين قرارات سياسية وقانونية تعزّز أوضاع الجماعات المسيطرة، وبين اللجوء إلى أخلاقيات مجتمعية تدافع عن مصالح المغلوبين على أمرهم وعن الأقليات، وهي أخلاقيات يصغي إليها المسيطرون لأنها تساهم أيضاً في توحّد المجتمع وتكامله. فالديموقراطية لا يمكن اختزالها إطلاقاً إلى إجراآت أو حتى إلى مؤسسات. إنها القوة المجتمعية والسياسية التي تسعى إلى تغيير دولة الحق باتجاهٍ يتلاءم مع مصالح المقهورين، في حين أن الشكلية القانونية والسياسية تستخدمها باتجاه معاكس، أوليغارشي، بأن تقطع طريق السلطة السياسية على الطلبات المجتمعية التي تضع سلطة الجماعات الحاكمة موضع الخطر. فما يجعل اليوم الفكر السلطوي على طرفي نقيض مع الفكر الديموقراطي هو أن الأول يصرّ على شكلية القواعد القانونية، بينما يسعى الثاني إلى كشف ما تخفيه شكلية الحقوق وكلام السلطة من خيارات ونزاعات مجتمعية معيّنة.

فإذا تعمّقنا بهذه المسألة كان لنا أن نقول إن المساواة السياسية التي لا وجود للديموقراطية بدونها، لا تقتصر على منح جميع المواطنين حقوقاً واحدة، بل هي وسيلة للتعويض عن التفاوتات والإجحافات المجتمعية باسم مجموعة من الحقوق المعنوية، بحيث أن على الدولة الديموقراطية أن تعترف لمواطنيها المهضومي الحقوق بحقّ التصرّف، ضمن إطار القانون، ضدّ نظام مجحف تشكّل الدولة جزءاً منه. والدولة لا تقوم بذلك على سبيل الحدّ من سلطتها وحسب، بل تقوم به لأنها تعترف بأن وظيفة النصاب السياسي تقوم على التعويض عن الاجحافات المجتمعية. وهذا ما يعبّر عنه بوضوح أحد أبرز ممثّلي المدرسة الليبرالية المعاصرة رولاند دووركن بقوله إن المساواة السياسية «تفترض أن يكون للضعفاء من أبناء طائفة سياسية معيّنة حقّ احترامهم والاهتمام بهم من جانب حكومتهم، على أن يكون هذا الحق مساوياً للحقّ الذي يؤمّنه الأقوياء لأنفسهم، بحيث أنه إذا كان لبعض الأفراد أن يتمتّعوا بحرية اتخاذ قرارات معينة، مهما كانت مضاعفاتها بالنسبة للصالح العام، فيجب أن يتمتّع جميع الأفراد بالحرية نفسها». (أخذ الحقوق على مأخذ الجدّ(*)، ص ١٩٩).

(*) Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously.

إن دووركن إذ يقارع أطروحات المدرسة النفعية والمدرسة الوضعية الشرعية، يعارض بين الحقوق الأساسية والحقوق التي يحدّدها القانون. إذ إن الأولى، وهي تتحدّد بموجب المؤسسات، تتطلع إلى إبرام عدد من الحقوق والمبادىء المعنوية، مما يجعل هذه الحقوق قابلة للاستعمال في وجه الدولة رغم كونها معترفاً بها من قبل الدولة نفسها. لقد كان منظرو الديموقراطية، من لوك إلى روسو إلى توكفيل، يعون أن الديموقراطية لم تكن تكتفي بطرح المساواة بالحقوق بصورة تجريدية، بل إنها كانت تدعو إلى المساواة المذكورة على سبيل مكافحة التفاوتات والاجحافات القائمة، لا سيما تلك التي تحول دون الوصول إلى مراكز القرار العام. ولو أن المبادىء الديموقراطية لا تفعل فعلها بما هي ملاذ ضد هذه التفاوتات، لكانت نفاقاً لا طائل تحته. وحتى يقوم القانون بذلك الدور الذي ينيطه به دووركن، ينبغي أن يكون الملاذ مستعملاً استعمالاً نشطاً من قبل «أبناء الطائفة الضعفاء». كما ينبغي أيضاً أن تعترف الأكثرية بحقوق الأقليات وأن تمتنع، بشكل خاص، عن إكراه الأقلية الواحدة على الدفاع عن مصالحها وعلى التعبير عن رأيها وفقاً للطرائق والأساليب التي تناسب الأكثرية أو الجماعات القوية دون غيرها من الطرائق والأساليب. إن فكرة الديموقراطية لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الحقوق، وبالتالي لا يمكن أن تُختَزَل إلى مقولة حكم الأكثرية. وهذا الفهم الذي يعبّر عنه دووركن بمنتهى الوضوح والشدّة والذي يستعيد مقولة المقاومة ضدّ القمع، فهمٌ مختلفٌ عن أنواع الفهم الأخرى التي تسعى، كما هي الحال عند راولز في كتابه نظرية في العدالة (*)، إلى تعريف مبدأ العدالة بالاستناد إلى فكرة الصالح العام، كأن يُصار إلى التخفيف من الاجحاف الذي يلحق بالشرائح المحرومة، الأمر الذي قد يعبّر عنه بتعابير نفعيّة من نوع السعي إلى تحقيق أكبر قسط من المكاسب للطائفة بأسرها. ففكرة الحقوق الأساسية أو المعنوية لا تستند، بالعكس، إلى مصلحة المجتمع المفروغ منها، بل هي تستند إلى مبدأ يقع خارج تنظيم الحياة الجماعية. لذا لا يجوز أن تُختَزَل الديموقراطية إلى مجرد مؤسسات عامة، أو إلى مجرّد تحديد للسلطات، أو حتى إلى مبدأ انتخاب الحكام انتخاباً حراً وعلى فترات منتظمة. إنها أمر لا يجوز فصله عن نظرية للحقوق وعن ممارسة لهذه الحقوق.

قدماء وحديثون

إن المسافة التي تفصل بين دولة الحق والملاذ الديموقراطي، أو حتى بين جمهورية المواطنين وحماية الحقوق الشخصية، هي أيضاً تلك التي تفصل بين حرية القدماء وحرية

(*) Rawls, Une théorie de la justice.

الحديثين، على نحو ما عرّفهما بنيامين كونستان في نص شهير وموجز. ذلك أن المناداة بالإرادة العامة، وبالذهنية الوطنية أو الجمهورية، وبالسلطة الشعبية التي تناقلتها الأسماع منذ جان جاك روسو حتى ثوريّي القرن العشرين، ما هي إلاّ دعوة متجدّدة لحرية القدماء. غير أن علينا، قبل أن نقابل بين هذين التصوّرين المتضادّين، أن نعترف بما هو مشترك بينهما: فسواء دعا المرء إلى الذهنية الوطنية أو إلى الدفاع عن الحقوق الأساسية، فإن دعوته هذه تتعارض مع تعريف النظام السياسي الصالح بالعدالة التوزيعيّة. عندما يطالب أحدنا بأن ينال كل منا ما يستحقّه، بحسب عمله أو مهارته، أو نفعه أو حاجاته، فإنه يُدخل في الموضوع صورة اقتصادية، أي المقابل المرجوّ لمساهمة ما أو لأجر ما. والحال أن هذا التوازن يفسّر ارتياح القوى المجتمعية الفاعلة أو يفسّر مطالبها، لكنه لا يقوى على تعريف نظام سياسي، ناهيك بتعريف الديموقراطية بالذات، لأن الديموقراطية ينبغي أن تُعرَّف بذاتها وفقاً لفهم معيّن للعدالة ـ وربما كان علينا أن نتحدّث هنا عن استقامة لا عن عدالة ـ لا علاقة لها بالعدالة التوزيعيّة. إن أرسطو هو الذي عارض بشدّة اختزال السياسة على هذا النحو وتقليصها إلى حدّ يجعلها مجرّد تلبية للمصالح وللطلبات. والمدافعون عن الحق الطبيعي لا يقلّون عنه ابتعاداً عن الفهم الاقتصادي للسياسة. فليس ثمّة ما يوفّر علينا عناء التفكير حول السلطة وحول تنظيم الحياة الجماعية.

أما باستثناء هذا الاتفاق حول طبيعة الشأن السياسي الخاصة، فإن القدماء والحديثين، الأرسطيين والليبراليين، يختلفون اختلافاً تاماً في ما بينهم. إن الفكرة التي انفرد بها أرسطو ليست الفكرة التي تعرّف نظاماً ما بطبيعة السيّد الحاكم، أكان واحداً أو بضعة أشخاص أو الأكثرية، مما يميّز الملكية عن الارستقراطية، وعما نسمّيه اليوم بصورة عفوية الديموقراطية، وما كان معاصرو أرسطو يسمّونه الايزونوميا أي المساواة أمام القانون، بل هي فكرة المعارضة بين الأنظمة الثلاثة التي تسعى إلى الدفاع عن مصالح الذين يمارسون السلطة، سواء في ذلك الطاغية أو الأوليغارشية أو الشعب، وبين الأنظمة الثلاثة الأخرى التي لا يحول وجودها بأوضاع مماثلة من حيث امتلاكها للسلطة دون الاهتمام بالصالح العام والخير المشترك، أي أنها تكون أنظمة سياسية بالمعنى الفعلي. هذا هو المعنى الذي يُستخلص من الفصل السابع من الكتاب الثالث من **السياسة** حيث يعرض أرسطو تصنيفه للأنظمة السياسية. ذلك أن الرجل لا يعارض بين الحكام والمحكومين: إنه يعرّف المواطنين بالعلاقات السياسية التي تقوم بينهم، باعتبارهم يملكون، جميعاً، قسطاً من السلطة، قضائياً كان هذا القسط أو تشاورياً. «فليس ثمة ما يعرّف المواطن بمعناه الدقيق

خير تعريف إلاّ المشاركة بممارسة سلطات القاضي والوالي» (III، ١، ٦). لذلك كان الاهتمام بالآخرين والشعور بالمودة نحوهم أمرين أساسيّين بالنسبة للنظام الصالح الذي يطلق عليه أرسطو اسم پوليتيا(*)، أي النظام السياسي بلا منازع، وهو النظام الذي يقابل سيادة الشعب عندما تُمارَس من أجل بناء مجتمع سياسي لا من أجل الدفاع عن مصالح الجمهور الفقير.

هذه هي حرية القدماء التي تشبه، على حد تعبير أرسطو، حرية النجوم، إذ إنها تقوم على الانخراط والتكامل في كلّ واحد. وغاية المدينة أن توفّر السعادة للجميع. فهي ليست مجموعة مجتمعية يُفترض بالأفراد أن يعيشوا فيها، بل يفترض بهم أن يعيشوا بشكل جيد، على ما يقول أرسطو منذ الكتاب الأول من **السياسة** حيث أدخل تعريفه للإنسان بما هو «كائن سياسي». ولكن ما هي السعادة إن لم تكن الوحدة الوطنية المتكاملة التي لا تفضي إلى الذوبان في كائن جماعي بل إلى أكبر قسط ممكن من التواصل؟ فإذا كان القرار الجماعي، كما يقول أرسطو، أرقى من القرار الذي يتّخذه أفضل الأفراد طُرّاً، فلأن السياسة مسألة رأي وخبرة أكثر مما هي مسألة معرفة، مما يستوجب بالتالي كثيراً من الخبرة والحكمة العملية، من الفرونيزيس(**) (وهي مقولة حلّل پيير أوبانك أهميتها المركزية عند أرسطو)، للوصول إلى الوحدة المتكاملة نسبياً وإلى التوفيق بين المدارك والآراء الفردية. إن من الممكن اعتبار أرسطو بمثابة الملهم الرئيسي لحرية القدماء، رغم أنه يدين ما يسميه ديموقراطية، إذ كان يرى فيها نصراً لمصالح الأكثرية الأنانية، ويتخوّف من القضاء على المدينة بواسطة تلك الديموقراطية التي لا تقلّ تعارضاً مع النظام الدستوري عن تعارض الملكيات مع الاستبداد والطغيان. والمواطن يختلف عن الإنسان الخاص. «فمن الواضح إذن أن من الممكن أن يكون المرء مواطناً صالحاً دون أن يتمتّع بتلك الفضيلة التي تكوّن الإنسان الخيّر» (III، ٤،٤). إن هذا الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة والذي يتمّ لصالح الأولى، صار من أبرز دواليل الفهم الوطني للحرية ومن أهمّ دواليل الايديولوجيات الجمهورية والثورية التي دعت إليها في العالم الحديث.

بماذا تختلف حرية الحديثين عن ذلك الفهم الوطني والجمهوري للديموقراطية؟ تختلف عنها من حيث أن السياسة لم تعد تُعرّف، في العالم الحديث، بما هي تعبير عن حاجات

(*) politeia باليونانية في النصّ.

(**) phronésis، باللاتينية في النص.

تجمُّع ما، أو مدينة ما، بل بما هي فعل في المجتمع واشتغال عليه. فالتعارض بين الدولة والمجتمع على نحو ما نشأ مع تكوُّن الملكيّات المطلقة، ابتداءً من أواخر العصر الوسيط، باعتباره اشتغالاً للأولى على الثاني، أوجد قطيعة نهائية مع مقولة المدينة، حتى في المدن ـ الدول، مثل البندقية، التي صارت هي الأخرى، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، دولاً حديثة يسري عليها ما يسري على فرنسا أو انكلترا.

فما أن نشأت الدولة، حتى صار بوسع بعض القوى المجتمعية ـ السياسية الفاعلة أن تستخدمها ضد خصومها المجتمعيّين أو، بالعكس، أن تحاربها من أجل تأمين أكبر قسط ممكن من الاستقلالية لجميع القوى المجتمعية الفاعلة. لكن السياسة ظلت معالجةً لكيفيّة إيجاد طائفة سياسية.

وهذا هو السبب الذي جعل الذين نقلوا إلى العالم الحديث حرية القدماء والفهم الوطني للديموقراطية يمهّدون لعملية القضاء على الحرية، في حين أن الدفاع عن الحريات المجتمعية، حتى في حال تسخيره لخدمة بعض المصالح الأنانية، كان حامياً للديموقراطية بل معزّزاً لها. فإذا نحن عرّفنا الليبرالية بما هي مرادفٌ لحرية الحديثين، مرادفٌ للدفاع عن القوى المجتمعية الفاعلة ضدّ الدولة، فإن من هم غير ليبراليين يصبحون مسؤولين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، عن القضاء على الأنظمة الديموقراطية، سواء تمّ ذلك باسم تحرر أمة من الأمم، أو باسم مصالح شعب من الشعوب، أو باسم الولاء لزعيم أوحد، فذلك لا يغيّر شيئاً في الأمر الجوهري وهو أنّ من غير الممكن أن يتحدّث المرء، في عالم الدول، عن ديموقراطية ما لم يكن يعني بها تلك الرقابة التي تمارسها القوى المجتمعية الفاعلة على السلطة السياسية.

إنّ ما أتاحه، بصورة غير مباشرة، تشكُّل الدولة في العالم الحديث، هو بروز مقولة الشأن المجتمعي. لم يعد المجتمع سلكاً أو مرتبةً أو جسماً متعضّياً. بل صار مكوّناً من صلات وروابط مجتمعية، من قوى فاعلة تتحدّد، في آن معاً، باتجاهاتها الثقافية وقيمها وعلاقاتها التنازعية، وبتعاونها مع قوى مجتمعية أخرى أو توصّلها إلى تسويات معها. هكذا تتعرّف الديموقراطية، والحالة هذه، لا بوصفها الإنشاء السياسي للمدينة بل بوصفها انخراط أكبر عدد ممكن من القوى المجتمعية الفاعلة، فردية كانت أم جماعية، ضمن حقل القرار، بحيث «يصبح حيّز السلطة حيّزاً فارغاً» كما يقول كلود لوفور (مقالات حول الشأن السياسي(*)، ص ٢٧). إن ما يجعل من الصعب فهم تعلّق هذا المؤلف

(*) Claude Le fort, Essais sur le politique.

نفسه بالسياسة بوصفها «تكوناً للمجال المجتمعي، هو **شكل** المجتمع. هو كنه ما كان يُطلَق عليه في ما مضى اسم المدينة». وهي صعوبة تطاول فكرة السيادة الشعبية بالذات. فتصوُّر الشعب وقد تحوّل إلى سيّد وحلّ محل الملك لا يساعد كثيراً على التقدّم على طريق الديموقراطية. فإذا لم يعد هناك سيّد، ولم يعد ثمة من يستأثر بالسلطة، فصارت تتغيّر من يد إلى يد بحسب النتائج التي تسفر عنها الانتخابات المنتظمة، كان بوسع المرء أن يقول انه يعيش في ظلّ الديموقراطية الحديثة. ليس هناك من مجتمع مثالي في العالم الحديث. ولا يمكن أن يوجد مجتمع أفضل من المجتمع المنفتح الذي يكون بقضه وقضيضه عبارة عن تاريخيّته، في حين أن ما يحدّد المجتمع المعادي للديموقراطية، ولا سيما المجتمع التوتاليتاري، هو ـ كما يذكّرنا كلود لوفور نفسه ـ جموده وطابعه المنافي للتاريخ. لم يعد من الممكن اليوم وضع الشأن السياسي فوق الشأن المجتمعي كما فعلت حنّة أرنت عندما عارضت، بأقصى نحو ممكن، بين العالَم الاقتصادي والمجتمعي الذي تحكمه الحاجات وبين العالم السياسي الذي هو عالم الحرية. فإذا شئنا أن نكون أقرب إلى العياني والملموس، فإننا نقول إن فكرة الحقوق المجتمعية هي التي تُضفي على فكرة حقوق الإنسان كل قوّتها وزخمها في العالم الحديث. وكل سعي إلى إقامة التعارض بين الشأن السياسي الجامع وبين القوى المجتمعية الفاعلة المخصوصة، لا بدّ أن يُفضي إمّا إلى المطالبة بإعطاء الامتيازات وحق الحكم لنخبة من العقلاء الذين لا شأن لهم بشؤون العاملين العاديين وشجونهم، وإمّا إلى اختزال الساحة السياسية إلى تلاطم المصالح الخاصة واصطدام بعضها ببعض.

أبعاد ثلاثة

إن تعريف الديموقراطية بأنها **اختيار حرّ للحاكمين من قبل المحكومين يتمّ خلال فترات منتظمة** يحدّد بوضوح تلك الإوالة المؤسساتية التي لا وجود للديموقراطية بدونها. وينبغي للتحليل أن يضع نفسه داخل هذا التعريف وأن لا يخرج عن نطاقه على الإطلاق. فلا وجود لسلطة شعبية قابلة لتسميتها ديموقراطية ما لم تكن ممنوحة ومجدَّدة عن طريق الاختيار الحرّ. كما أنه لا وجود لديموقراطية إذا لم يكن يحقّ لقسم هام من المحكومين أن ينتخبوا، الأمر الذي كان يحصل في أكثر الأحيان، فكان يتعلّق، حتى فترة قريبة العهد، بسائر النساء، ولا يزال يتعلّق حتى الآن بأولئك الذين لم يبلغوا سن الرشد الشرعية، مما يؤدي إلى اختلال توازن الجسم الانتخابي لصالح الأشخاص المسنّين والمتقاعدين على حساب الذين لم يدخلوا بعد معترك الحياة المهنيّة. والديموقراطية تصبح

محدودة، إن لم يكن مقضياً عليها، عندما يكون الاختيار الحرّ لدى الناخبين محدوداً بوجود عدد من الأحزاب التي تعبّيء الطاقات السياسية وتفرض على الناخبين أن يختاروا بين فريقين أو عدّة فرقاء من الطامحين إلى السلطة، ولا يكون من الواضح أن تعارضَ هذين الفريقين أو هؤلاء الفرقاء متلائمٌ مع الاختيارات التي يعتبرها الناخبون من أهمّ اختياراتهم. ومن ذا الذي يستطيع الكلام على ديموقراطية في الأحوال التي تتعطّل فيها ممارسة السلطة الشرعية، أو في تلك التي يطغى العنف والفوضى فيها على قسم كبير من المجتمع؟ لكنّ ما يُعتبر كافياً لرصد أوضاع غير ديموقراطية لا يسعه أن يشكّل تحليلاً كافياً للديموقراطية. فهذه تنوجد عندما ينوجد مجالٌ سياسي يحمي حقوق المواطنين من قدرة الدولة الكلية. وهذا فهمٌ يتعارض مع الفكرة القائلة بوجود تجاوبٍ مباشر بين الشعب والسلطة، إذ إن الشعب لا يَحكم، وإنما الناطقون باسمه وحدهم يحكمون. كما أن الدولة، بالمقابل، لا يسعها أن تكون مجرّد تعبير عن المشاعر الشعبية، لأن عليها أن تؤمّن وحدة المجموعة السياسية وأن تمثّلها وتدافع عنها في وجه العالم الخارجي. وإنما توجد الديموقراطية عندما توجد المسافة الفاصلة بين الدولة والحياة الخاصة، على أن يُعترف بوجود هذه المسافة، فتضمنُها مؤسساتٌ سياسية ويضمنها القانون. فالديموقراطية، تكراراً، لا تقتصر على تدابير إجرائية، إذ إنها تمثّل مجموعة من الوساطات بين وحدة الدولة وكثرة القوى المجتمعية الفاعلة. ينبغي أن يصار إلى ضمان حقوق الأفراد الأساسية. كما ينبغي أيضاً أن يشعر هؤلاء الأفراد بأنهم مواطنون، وأن يشاركوا في بناء الحياة الجماعية. ينبغي إذن لكلا العالَمين - عالم الدولة وعالم المجتمع المدني - اللذين يُفترض بهما أن يظلا منفصلين، أن يكونا في الوقت نفسه مرتبطين واحدهما بالآخر عن طريق الصفة التمثيلية التي يتمتّع بها الحكام السياسيون. هكذا يتمّ التكامل بين أبعاد الديموقراطية الثلاثة هذه: احترام الحقوق الأساسية، والمواطنية، والصفة التمثيلية للحكام. **فالارتباط المتبادل** بينها هو الذي يكوّن الديموقراطية.

إن الديموقراطية تفترض **بالدرجة الأولى** أن يكون الحكام ذوي **صفة تمثيلية**، أي أن تكون هناك قوى مجتمعية فاعلة بحيث يكون عملاؤها السياسيون وسائلَها وأدواتها، أي ممثّلين لها. ولما كان المجتمع المدني مؤلفاً من عديد معيّن من القوى المجتمعية الفاعلة، فإن الديموقراطية لا يسعها أن تكون تمثيليةً إلاّ إذا كانت تعدّدية. إن بعض الديموقراطيين يؤمن بكثرة النزاعات المصلحية، وبعضهم الآخر يؤمن بوجود محور مركزي تدور حوله صلات الهيمنة والتبعية في المجتمع. لكنهم جميعاً يقفون في وجه من يصوّر المجتمع وكأنه مجتمع يسوده الإجماع والتجانس، ويعترفون بأن الأمة أقرب إلى الهيئة السياسية

منها إلى القوى المجتمعية الفاعلة، بحيث لا يسعنا أن نتصوّر أمة من الأمم ـ خلافاً لشعب من الشعوب ـ بلا دولة، رغم أن هناك أمماً شتّى تفتقد للدولة وتعاني من جرّاء هذا الافتقاد. إن كثرة القوى السياسية الفاعلة لا تنفصل عن استقلالية الصلات المجتمعية ولا عن دورها المحدَّد. والمجتمع السياسي الذي لا يعترف بكثرة الصلات والفعاليات المجتمعية هذه، لا يسعه أن يكون ديموقراطياً حتى ولو كانت حكومته أو حزبه الحاكم ـ ولا بأس بالتكرار ـ يشدّدان على الأكثرية التي تدعمهما، وبالتالي على حسّ المصلحة العامة لديهما.

أما الصفة **الثانية** للمجتمع الديموقراطي، كما هي متضمّنة في تعريفه، فهي أن يكون الناخبون مواطنين وأن يعتبروا أنفسهم كذلك. إذ ماذا تعني حرية اختيار الحاكمين إذا كان المحكومون لا يأبهون بالحكم، أو كانوا لا يشعرون بالإنتماء إلى مجتمع سياسي، بل بمجرّد الانتماء إلى عائلة، أو قرية، أو فئة مهنيّة، أو مذهب ديني؟ إن هذا الوعي بالانتماء ليس متوافراً أينما كان، ولا يبدو أن الجميع يطالبون بحقّ المواطنية، إما لأنهم قانعون باحتلال مواقع معيّنة في المجتمع فلا يكترثون لمسألة تعديل القرارات والقوانين التي تحكم اشتغاله، وإما لأنهم يتهربّون من مسؤوليات قد تقتضي منهم تضحيات كبيرة. ويبدو في كثير من الأحيان أن الحكم ينتمي إلى دنيا لا صلة لها بدنيا الأناس العاديين. لذا نسمع القول الشائع: **إنهم** لا يعيشون في العالم الذي نعيش نحن فيه. لقد ارتبطت الديموقراطية بنشأة **الدول القومية**، وهناك شك في أن تكون قادرة على الاستمرار، في العالم الحالي، خارج الدول المذكورة، حتى ولو كان كل منّا يسلّم بيسر أن على الديموقراطية أن تتخطّى المستوى القومي، نزولاً باتجاه البلدة أو المنطقة، وصعوداً باتجاه دولة فدرالية كأوروبا التي تحاول أن تولد، أو باتجاه منظمة الأمم المتحدة. إن فكرة المواطنية لا تقتصر على الفكرة الديموقراطية. فهي قد تتعارض معها إذا تحوّل المواطنون إلى قوم وطغت صفتهم كقوميّين على صفتهم كناخبين، خاصة عندما يُدعون لحمل السلاح ويقبلون بالحدّ من حرّيتهم. لكننا لا نستطيع تصوّر ديموقراطية لا تقوم على تحديد جماعة سياسية معينة (بوليتي) وبالتالي على تحديد أرض معيّنة.

وأخيراً، هل للاختيار الحرّ أن يوجد إذا لم تكن سلطة الحاكمين **محدودة**؟ ينبغي أن تكون هذه السلطات محدودة. أولاً، بحكم وجود الانتخابات، وعلى الأخصّ بحكم احترام القوانين التي ترسم حدود ممارسة السلطة. كما أن الاعتراف بعدد من الحقوق الأساسية التي تحدّ من سلطة الدولة ـ ولكن أيضاً من سلطة الكنائس والعائلات والمنشآت ـ أمر لا غنى عنه لوجود الديموقراطية، بحيث أن اقتران تمثيل المصالح بالحدّ

من السلطة في مجتمع سياسي، هو الذي يحدّد الديموقراطية على أدقّ نحو ممكن إذ يتوسّع بما هو مضمر في تعريفها الاستهلالي.

هل تشكّل هذه المقوّمات الثلاثة التي تتقوّم الديموقراطية بها ثلاثة أوجه لمبدأ عام واحد؟ يكاد يبدو من الطبيعي أن نماهي بين الديموقراطية والحرية، أو بصورة أدق، أن نماهي بينها وبين الحريات. لكنّ ما يبدو لنا تقدّماً على صعيد التفسير ما هو إلاّ رجعة إلى تعريف أضيق. ففكرة الحرية لا تتضمّن فكرة التمثيل ولا فكرة المواطنية. إنها تضمن فقط غياب الإكراه والإلزام. والكلام على الحرية كلام شديد الغموض. لذا فنحن لا نتكلم هنا إلاّ على حرية اختيار الحاكمين، أي أولئك الذين يقبضون على مقاليد السلطة السياسية، ناهيك بتصرّفهم بممارسة العنف المشروع.

والواقع أن استقلالية مقوّمات الديموقراطية بعضها عن بعض كبيرة جداً بحيث أن بوسعنا الكلام على أبعاد الديموقراطية أو على شروطها فيكون كلامنا أدقّ من الكلام على مقوّماتها المكوّنة لها. إذ إن كلاً من هذه الأبعاد ينحو نحو التعارض مع الأبعاد الأخرى في الوقت الذي قد يكون له أن يتّسق معها.

فالمواطنية تستدعي الوحدة المجتمعية المتكاملة، كما تستدعي الوعي بالانتماء لا إلى مجرّد مدينة أو دولة قومية أو دولة فدرالية، بل أيضاً إلى طائفة تشدّ أبناءَها بعضهم إلى بعض لحمةٌ ثقافيةٌ وتاريخٌ يجري ضمن حدود معينة تترقّب خارجها عيونُ أعداء معيّنين أو منافسين أو حلفاء، وقد يكون لهذا الوعي أن يتعارض مع جامعيّة حقوق الإنسان وشموليتها. والصفة التمثيلية تُدخِل في الموضوع إحالةً إلى مصالح مخصوصة مرتبطة بفهم وسائلي للسلطة السياسية يعتبرها بمثابة الأداة التي يُفترض به أن يتوسّلها لخدمة مصالح خاصة معيّنة. كما أن الاعتراف بعدد من الحقوق الأساسية قد يكون منفصلاً عن الديموقراطية. ألا نرى أن فكرة الحق الطبيعي تعود إلى أصول مسيحية كانت قد بنتها على فكرةٍ ليست بحد ذاتها ديموقراطية، هي فكرة الاحترام الذي يتوجّب علينا أن نكنّه لجميع عناصر الخلق، أن نكنّه للكائنات البشرية ولكن أيضاً للكائنات الطبيعية، حيّة كانت أو بلا حياة، باعتبارها جميعاً من مخلوقات الله، وباعتبار أن لكلٍ منها وظيفةً ودوراً في هذا السستام الذي شاء الله له أن يكون.

إن مجرّد رصف الصفة التمثيلية والمواطنية والحدّ من السلطة بواسطة الحقوق الأساسية، ووضعها جنباً إلى جنب، لا يكفي لتكوُّن الديموقراطية في جميع الحالات. فإذا لم يكن ثمة وجودٌ لمبدأ أعمّ من هذه العناصر الثلاثة، فيجب علينا أن نستخلص من

ذلك أن الصلة التي توحّد بينها وتضطرها إلى الامتزاج ليست إلا صلة سلبية: إنها صلة تقوم بالضبط على الافتقاد لمبدأ مركزي في السلطة والتشريع. إن رفض جوهرية السلطة، كائنة ما كانت أشكال هذه الجوهرية، أمرٌ لا غنى عنه للديموقراطية. وهذا ما يعبّر عنه قانون الأكثرية تعبيراً عيانياً وحسّياً. فقانون الأكثرية لا يُعتبر وسيلة للديموقراطية إلاّ إذا نحن سلّمنا بأن الأكثرية لا تمثّل شيئاً آخر سوى نصف الناخبين زائد واحد منهم، وأنها تتبدّل إذن باستمرار، بل إنه قد يكون هناك وجود «لأكثريات أفكار» متغيّرة بتغيُّر المشكلات التي تفترض حلولاً لها. هذا وقانون الأكثرية نقيضٌ للسلطة الشعبية واللجوء إلى إرادة الشعب، هذا اللجوء الذي تأسّست عليه أنظمةٌ سلطوية وكان له أن يقضي على الديموقراطيات بدلاً من أن يؤسّس لها.

ثلاثة أنماط من الديموقراطية

لا وجود، داخل هذه القاعدة الوقائية، لأيّ توازنٍ مثالي بين أبعاد الديموقراطية الثلاثة. لا وجود في أي مكان لديموقراطيةٍ مثالية يتعارض معها الطابع الاستثنائي لبعض الاختبارات الديموقراطية. بل يوجد، بالعكس، ثلاثة أنماطٍ رئيسية من الديموقراطية تبعاً لغلبة أحد هذه الأبعاد الثلاثة على البُعْدَيْن الآخرين واحتلاله موقعاً أرجحيّاً بالقياس عليهما. النمط **الأول** يولي أهمية مركزية للحدّ من سلطة الدولة عن طريق القانون أو عن طريق الاعتراف بالحقوق الأساسية. وأكاد أقول إن هذا النمط هو أهم الأنماط الثلاثة من الناحية التاريخية، حتى ولو لم يكن أرقى من النمطين الآخرين. إن هذا الفهم الليبرالي للديموقراطية يتدبّر أمره بسهولة مع الصفة التمثيلية المحدودة للحاكمين، على نحو ما رأينا عند انتصار بعض الأنظمة الليبرالية في القرن التاسع عشر، لكنه يصون الحقوق المجتمعية أو الاقتصادية أيّما صيانة في وجه هجمات السلطة المطلقة، على ما يتبيّن لنا من النموذج العريق المتمثل ببريطانيا الكبرى(*).

أما النمط **الثاني**، فيولي أكبر الأهمية للمواطنية، للدستور أو للأفكار الأخلاقية أو الدينية التي تؤمّن وحدة المجتمع وتكامله، وتبني القوانين على أساس متين. فتتقدم

(*) اعتقد ان الأوان قد آن للإقلاع عن ترجمة Grande Bretagne ببريطانيا العظمى، نظراً لأن العظمة المذكورة لم تكن تعبيراً لغوياً بقدر ما كانت اتخاذاً ايديولوجياً بعظمة الدولة المعنيّة. ومن المعروف تاريخياً ان بريطانيا الكبرى تكوّنت في عهد يعقوب الرابع (عام ١٦٠٣) عندما ضمّ الى مملكته انكلترا كلاً من بلاد الغال وسكوتلاندا، فسميت هذه المملكة بالمملكة المتحدة حيناً وبريطانيا الكبرى حيناً آخر تيمّناً باسم احدى الجزيرتين - وهي في الواقع اكبرهما - اللتين تشكلان الأرخبيل البريطاني. (م).

الديموقراطية هنا بحكم إرادة المساواة أكثر مما تتقدم بحكم الرغبة بالحرية. وأفضل ما يتّفق مع هذا النمط تجربةُ الولايات المتحدة وفكر الذين علّلوا هذه التجربة: فهي ذات محتوى مجتمعي أكثر مما هو سياسي، كما يقول توكفيل الذي رأى في الولايات المتحدة نصراً للمساواة، أي لزوال **الإنسان التراتبي** الذي تختصّ بوجوده المجتمعات الجميعية، إذا شئنا أن نعتمد لغة لوي ديمون.

وأما النمط **الثالث**، فهو يشدّد على الصفة التمثيلية المجتمعية التي يتمتّع بها الحكام، ويعارض بين الديموقراطية التي تدافع عن مصالح الفئات الشعبية، وبين الأوليغارشية، سواء كانت مرتبطة بحكم ملكي تحدّده حيازته على امتيازات معيّنة أو مُلكيته لرأسمال. في تاريخ فرنسا السياسي في القرن العشرين ـ لا إبّان الثورة الفرنسية الكبرى ـ كانت الحريات العامة والنضالات المجتمعية على ارتباط أشدّ مما كانت عليه في الولايات المتحدة، وحتى في بريطانيا الكبرى.

غير أن من المستحيل أن نماهي بين نمط من أنماط الديموقراطية وبين تجربةٍ أو أكثر من التجارب القومية. في أيام الثورة الفرنسية الكبرى، كانت فكرة المواطنية هي الغالبة، وكان ماركس يأخذ على الفرنسيين تغليبهم الدائم للفئات السياسية على الفئات المجتمعية. وهذا حكم أقرّه فرنسوا فوري مؤخراً إذ أثبت، كمؤرخ، أن الثورة المذكورة لا تتفسّر بالفعل إلاّ من حيث هي ثورة سياسية، لا من حيث هي ثورة مجتمعية وفقاً لأطروحة ألبير ماتييز التي رأت في أحداث الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر أولى مراحل انتصار الطبقات الشعبية التي كان لها أن تصل أوجها مع الثورة السوفياتية. أما بريطانيا الكبرى فقد أولت، بالعكس، أهمية كبيرة لتمثيل المصالح وللنظرية النفعية ولدور الهيئات الوسيطة.

غير أن السجال السياسي الذي دار في النصف الثاني من القرن العشرين كان سجالاً بين نمط الديموقراطية الإنكليزي الذي شرّحه مفكرون ليبراليون بارزون وعزّزه ضعف التوغّل الايديولوجي الشيوعي في بريطانيا الكبرى، وبين الحياة السياسية الفرنسية التي ظلّت خاضعة، منذ أيام الجبهة الشعبية وبسبب النفوذ الأرجحي المديد الذي مارسه الحزب الشيوعي في أوساط اليسار وخاصة في الأوساط النقابية، لفكرة صراع الطبقات، أو، يميناً، لمقاومة الخطر الناجم عن دكتاتوريةٍ شيوعية. أما الولايات المتحدة، فهي وإن كانت قد أوْلت من جهتها أهمية استثنائية دائمة لمراقبة دستورية القوانين، وبالتالي لمسألة الدفاع عن الحريات، فقد بثّت بين سكانها الذين ظلّوا متأثّرين تأثّراً شديداً بحركة الهجرة، وعياً بالإنتماء إلى مجتمع مُتميّز بقواعد أخلاقية وقانونية ومنتدَبٍ للدفاع عن

قيم معيّنة ولنشر نمط حياتي معيّن. هكذا نستطيع الكلام على النماذج، الإنكليزي والأميركي والفرنسي، لا بوصفها أنماطاً تاريخية، بل بوصفها عناصر السجال السياسي الذي حصل بعد الحرب العالمية الثانية.

ثم إن هذه الأنماط الثلاثة (الانكليزي والأميركي والفرنسي) تتّخذ أهمية متساوية. فلا ينبغي لنا أن نتكلم على الاستثنائية الفرنسية في هذا المجال، في حين أن المثل الفرنسي كان له تأثير واسع، سواء في أوروبا أو في أميركا، بينما كان تقليد نمط الديموقراطية الأميركي ضيّق النطاق رغم النفوذ السياسي الذي مارسته الولايات المتحدة، ونشر الصيغ الدستورية الأميركية في جزء من أميركا اللاتينية أو في آسيا.

وقد يتساءل المرء عن أوجه القوة وأوجه الضعف التي شهدتها هذه النماذج الثلاثة في أوضاع تاريخية متنوّعة، لكنّ الأهمّ أن نعترف بأن النموذج الديموقراطي لا صيغة مركزية له، وبأننا لا نستطيع تخطّي رصف هذه النماذج الثلاثة جنباً إلى جنب باعتبار أنها تتوافر على العناصر التكوينية نفسها، لكنها لا تولي الأهمية نفسها لهذه العناصر، مما يوجِد اختلافاتٍ كبيرةً بين الديموقراطية **الليبرالية**، والديموقراطية **الدستورية**، والديموقراطية **التنازعيّة**، لكنه يحدّد أيضاً ذلك المجال الذي تتكوّن ضمنه جميع الأمثلة التاريخية على الديموقراطية. إن هذا المجال يتحدّد بمجال العلاقات القائمة بين حقوق الإنسان، وتمثيل المصالح المجتمعية، والمواطنية. فهو بالتالي مجال العلاقات القائمة بين مبدأ جامع شامل، والمصالح المخصوصة، ومجموعة سياسية. ثلاثة أبعاد وثيقة الارتباط: بُعد أخلاقي، وبُعد مجتمعي، وبُعد وطني أو سياسي. مما يجعل الديموقراطية نقيض السياسة المحضة، نقيض استقلالية الأداء الداخلي للسستام السياسي.

الفصل بين السلطات

إن فهمنا هذا للديموقراطية يختلف عن الفهم الذي يضع نفسه كلّياً ضمن السستام السياسي والمؤسساتي، والذي يجد التعبير الكلاسيكي عنه في التعريف الذي يضعه روبرت دال للديموقراطية باعتبارها حكماً جماعياً قائماً على الانتخاب(*) (أو بوليارشية انتخابية). إن الكلمة الثانية من هذا التعريف لا تستدعي نقاشاً، رغم أن معظم الأنظمة التي تعترف بالفصل بين السلطات لا تختار عن طريق الانتخاب أولئك الذين يمارسون السلطة القانونية، بينما تقبل بأن تكون السلطة التنفيذية مختارة من قبل السلطة

(*) Polyarchie élective.

التشريعية، كما هي الحال في الأنظمة البرلمانية. إن ما يبدو لي تطرّفاً وشططاً هو جعل **الفصل بين السلطات** عنصراً أساسياً من عناصر الديموقراطية، إذ إن ذلك يعني خلط هذه الصيغة التنظيمية للسلطات مع مسألة الحدّ من السلطة بواسطة الحقوق الأساسية التي ينبغي أن يصار إلى الدفاع عنها عملياً بقوانين دستورية يطبقها ويدافع عنها قضاة وقانونيّون مستقلّون. وبقدر ما يتّصف الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية بمزايا محدودة وبمضاعفات ملتبسة قد تؤدي إلى مناهضة دعاة البرلمانية، بقدر ما يتّخذ الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية أهميته. فهذا الفصل الأخير هو الذي أضفى على الديموقراطية الأميركية قوّتها المخصوصة، كما أن أهميته تتّضح كذلك في فرنسا التي لم تكن مهيّأة بحكم تاريخها السياسي والإيديولوجي لأن تقبل بأن يكون هناك مجلس دستوري يتحقّق من تطابق القوانين مع المبادىء العامة التي نصّ عليها الدستور. ذلك أن هذه المبادىء تنتظم حول الدفاع عن حقوق الإنسان الأساسية، بحيث لا يكفي، بل لا يجوز، الكلام على فصل بين السلطات عندما لا تكون المسألة مسألة العلاقات القائمة بين مختلف مراكز القرار في المجتمع السياسي، بل مسألة المواجهة بين الدولة والحقوق الأساسية. فهي بالتالي مسألة الحدّ من السلطات أكثر بكثير مما هي مسألة الفصل بينها. فمسألة الفصل بين السلطات كانت قد استُخدمت بالدرجة الأولى، في مستهلّ تاريخ الديموقراطية، من أجل الحدّ من الديموقراطية ومن سلطة الأكثرية، من أجل صيانة مصالح الأرستقراطية، كما هي الحال في فكر مونتسكيو، أو مصالح النخبة المتنوّرة، كما هي الحال في بدايات الجمهورية الأميركية. خلافاً لذلك، نجد في البلدان ذات النمو التبعي، وهي التي تتّصف بثنائية الاقتصاد وبتفاوتات مجتمعية ومناطقية شديدة، أنّ هناك فصلاً حادّاً بين ما كنت قد سمّيته، بالنسبة لأميركا اللاتينية، دنيا الكلام ودنيا الدم. لقد سعت الأنظمة القومية ـ الشعبية إلى تقليص المسافة الفاصلة بين هاتين الدنيوين، رغم أن خصومها لم يجدوا صعوبة في تبيان مساهمتها في تعهّد هذه المسافة والحفاظ عليها. وظلت البرلمانات تدافع عن عدد من المصالح الأوليغارشية، إلى أن تمكّنت بعض الحركات الشعبوية من توسيع السستام السياسي حتى صار يشتمل على قسم أكبر من سكان المدن وقسم أقل من سكان الأرياف. والجدير بالذكر، أن الحركات السياسية الثورية كانت قد حملت تطلعات ديموقراطية، فما كان من أنظمة ما بعد الثورة إلا أن استخدمتها لتحقيق غاياتها قبل أن تعمد إلى قمعها. وقد اتّفق لبعض الحركات الثورية أن أقامت سلطات معيّنة، فانقضّت عليها هذه السلطات نفسها، بعد ذلك، وأبادتها. وهذا ما بيّنه فرهد خسروكافار، في كتابه الأخير، بالنسبة للثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، والتي كانت حركة مجتمعية للتحرر الشعبي فانقلبت إلى دكتاتورية كهنوتية، بمثل

السرعة التي تحوّل بها النظام الذي انبثق في روسيا السوفياتية عن ثورة أكتوبر إلى دكتاتورية الحزب الأوحد. فالثورات تُحوِّل حركاتٍ ديموقراطية إلى أنظمة مضادّة للديموقراطية. وفي هذا العالم الذي كاد يكون محكوماً بأنظمة توتاليتارية جاءت على أثر ثورات معينة، نجد أنفسنا مرتاحين كل الارتياح لسقوط هذه الأنظمة بحيث بتنا ننسى أن الحركات الثورية لم تكن تأخذ على عاتقها مصالح أكثرية السكان وحسب، بل كانت مدفوعة أيضاً بإرادة القضاء على الملَكية المطلقة، وبآمال تحرير الذين كانوا خاضعين لقرارات تعسفّية لتجعل منهم مواطنين. كما نجد، بالعكس، أن الفصل بين السلطات وغلبة الفهم المؤسساتي المحض للديموقراطية، قد يصلحان لتغطية ملكوت السوق وتعاظم التفاوتات، وذلك إذ يلجآن إلى استخدام المؤسسات السياسية والقواعد القانونية كوسائل لتقطيع أوصال الإحتجاج على السلطة الأوليغارشية وإضعافه.

فإذا كان الفصل بين السلطات فصلاً تاماً، كان معنى ذلك زوال الديموقراطية، وفقدان السستام السياسي، إذ ينغلق على ذاته، لأي نفوذ أو تأثير على المجتمع المدني أو على الدولة. لقد جرى تعريف الديموقراطية بأنها، بالدرجة الأولى، تعبير عن السيادة الشعبية. فما الذي يحلّ بهذه السيادة إذا كانت كل سلطة مستقلّة عن الأخرى؟ إن القانون سرعان ما يصبح أداة أو وسيلة من وسائل الدفاع عن مصالح الأقوياء وأقوى الأقوياء إذا هو لم يخضع باستمرار للتعديل والتغيير، وإذا لم تأخذ الأحكام القضائية بعين اعتبارها تطور الرأي العام. إلى ذلك، ينبغي أن تمارِس السلطة التشريعية تأثيراً معيّناً على السلطة التنفيذية، وهذا ما تضطلع به الأحزاب بشكل خاص. أما الفكر الليبرالي فهو يتّجه، بالعكس، نحو تعزيز الفصل بين السلطات. فيعتبر مايكل ڤالزر أنّ من الأساسي أن يكون هناك استقلال لمجالات الحياة المجتمعية التي يقابلُ كلاً منها صالحٌ مهيمن، والتي ينبغي أن تشكّل بالتالي عدداً موازياً من «دوائر العدالة». فحرية الأفراد تستند إلى هذا الفصل، إلى هذا التمايز بين السساتيم الفرعية. لكن الممارسة تظل بعيدة عن هذا الفصل الأقصى للسلطات، خاصة حين تعمد الدولة إلى تعبئة المجتمع من أجل تغييره، سواء كانت ترمي من وراء هذه التعبئة إلى تحقيق التنمية أو الثورة أو الوحدة القومية. إن الديموقراطية لا تتحدّد بفصل السلطات بل بطبيعة الصلات القائمة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة. فإذا كان التأثير يُمارس من فوق إلى تحت، فإن الديموقراطية تكون مفتقدة. في حين أننا نطلق صفة الديموقراطية على المجتمع الذي تكون قواه المجتمعية الفاعلة قادرة على إملاء قراراتها على ممثّليها السياسيّين الذين يقومون، بدورهم، بمراقبة الدولة. فكيف لا نُقرّ لمبدأ السيادة الشعبية بالأولويّة على مسألة الفصل

بين السلطات؟ إن صعيد المؤسسات السياسية لا ينبغي أن يكون معزولاً عن صعيد القوى المجتمعية الفاعلة. وهذه الفكرة العامة تجد رديفها وعديلها في ضرورة أن يكون هناك، على صعيد الدولة كما على صعيد السستام السياسي، عنصر غير سياسي قوامه الاستقلالية حيال الإرادة الشعبية. هذا العنصر يتجلّى، على صعيد الدولة، باستقلالية موظفيها ومهنتتهم. أما على صعيد السستام السياسي، فإنه يتجلّى بالقانون نفسه وبالإوالات الآيلة إلى مراقبة دستوريةِ القرارات المتّخذة وشرعيّتِها. إن هذا الدمج بين مبدأ توحيدي، هو الطلب المجتمعي الأكثري، وبين عدد من مبادىء الاستقلالية، يظلّ أفضل من تسييس الإدارة والقوى المجتمعية الفاعلة نفسها التي تتغلغل بصورة حرَفيّة جديدة في جسم السلطة السياسية وفي الحزبُقراطية(*).

ينبغي الجمع بين هذين الأمرين اللذين عرفناهما هنا: صحيح أن أساس الديموقراطية هو الحدّ من سلطة الدولة، وصحيح أن المنافحين عن الحرية السلبية محقّون تجاه الذين سمحوا للنضال في سبيل الحريات الإيجابية بالقضاء على الأسس المؤسساتية التي تقوم عليها الديموقراطية. لكن هذا الموقف الليبرالي لا يسعه أن يفضي إلى إطلاق صفة الديموقراطية على أنظمةٍ تكون سلطةُ الدولة فيها محدودة بسلطة الأوليغارشية أو العادات والتقاليد المحلّية. فالاعتراف بالحقوق الأساسية يصبح فارغاً من أي مضمون إذا هو لم يفضي إلى توفير الطمأنينة والأمن للجميع، وإلى تعميم الضمانات الشرعية وتدخّلات الدولة من أجل حماية الضعفاء. هذا يعني، في أكثر البلدان فقراً وتبعيّةً، توفير الحق بالحياة للجميع، الأمر الذي ما زال بعيداً عن التحقّق في كثير من أنحاء العالم، وخاصة في أفريقيا. فالعمل الديموقراطي اليوم إنما يقوم على الجمع الوثيق بين هذه الديموقراطية السلبية التي تحمي الناس من تعسّف السلطة المدمّر، وبين ديموقراطية إيجابية قوامها ازدياد إشراف العدد الأكبر من الناس على أسباب وجودهم الخاص.

لقد درجنا زمناً طويلاً على إطلاق تسمية الديموقراطية على تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية والمجتمعية من أجل تقليص التفاوتات، وتأمين نوع من المساعدة التعليمية والطبية والاقتصادية للجميع. لم يعد بوسعنا أن نعتبر هذا التعريف كافياً بعد اليوم، لأن تدخّل الدولة لا ينبغي أن يكون إلاّ وسيلة في خدمة الغاية الرئيسية التي هي ارتفاع مقدرة التدخّل لدى كل شخص في شؤون حياته. إن هذا الارتفاع لا ينجم بصورة آليّة عن الإثراء الجماعي، بل إنه يُكتَسب اكتساباً، إما بالقوة وإما بالمفاوضة، إما بالثورة وإما

(*) Partitocrazia بالايطالية في النص، اي حكم الاحزاب، او الحزبقراطية.

بالإصلاحات. أما إدانتنا للدولة التي جاءت في أعقاب الثورة، فلا ينبغي أن تُنسينا أنّ ما هو جوهري في الأمر هو ازدياد حرية كلّ منا، وجعل السياسة ممثلة أكثر فأكثر للطلبات المجتمعية.

لقد اقترنت الفكرة الديموقراطية، في بداية الأمر، بالفهم الجمهوري للدولة وبولادة دولةٍ قومية يحكمها العقل. وهو فهم نشأ في وجه المَلَكية المطلقة وهزمها في انكلترا وهولندا، ثم في الولايات المتحدة وفرنسا. وكانت قد تماهت بهذه السلطة الجمهورية نخبةٌ ليبرالية مؤلفةٌ من مواطنين متنوّرين، وأقصت عنها الجماهير الشعبية بعد ان حكمت عليها بالجهل والتذبذب. لكن الشعب ما لبث أن طردها من السلطة، طردها في الولايات المتحدة قبل فرنسا وخاصة قبل أن يطردها في انكلترا حيث كانت قد عرفت عصرها الذهبي بين إصلاحات عامي ١٨٣٢ و١٨٦٧ الانتخابية.

عندئذ بدأت عملية الاستعاضة عن النخبة السياسية المذكورة بأحزاب وحركات طبقية، قبل أن يتخطّى الدفاع عن المصالح الخاصة نطاق دنيا العمل ويطغى على سائر جوانب الحياة المجتمعية التي تغيّرت بفعل الانتاج الجماهيري والاستهلاك الجماهيري. وما انفكّت المسافة تتباعد، منذ ذلك الحين، بين حقل الدولة وحقل المواطنين الذين باتوا عبارة عن مستهلكين وعن أشخاص مخصوصين، بحيث انتهت الديموقراطية شيئاً فشيئاً، إلى التنظيم المستقلّ لضرب من الحياة السياسية لا تجوز مماهاته لا بالدولة ولا بطلبات المستهلكين. بل إن الاستقلال المذكور بلغ من الكبر حدّاً جعل الحياة السياسية تبدو في كثير من الأحيان بعيدة وغريبة عن مشكلات الدولة وعن طلبات المجتمع المدني على السواء. في موازاة ذلك، شرعت الفكرة الجمهورية تتّخذ، في بلدان أخرى، صيغاً جديدة، فأسبغت على العقلانية السياسية نبرة فيها المزيد من النَفَس المطلبي، بل الثوري أحياناً، وذلك من خلال الاشتراكية اليسارية التي لم تكتفِ بالديموقراطية الصناعية، وخاصة من خلال الجناح البلشفي والثوري من الاشتراكية ـ الديموقراطية الروسية والألمانية. وكان أن قلب هذا الاتجاه الجمهوري الثوري ظهر المجنّ للديموقراطية بحيث غدا من المستحيل إطلاق صفة الديموقراطية على تلك الأنظمة التي ولدت من الثورات الشيوعية أو من عدائلها في العالم الثالث، ولم يعد من الممكن اليوم تحديد الديموقراطية إلاّ بالجمع بين العناصر الثلاثة التي تحدّثنا عنها أعلاه.

ملاحظة حول جون راولز (رقم واحد)

إن الافتقاد لمبدأ مركزي في تعريف الديموقراطية ـ والعدالة ـ هو نتيجة منطقية للفصل

بين السياسة والدين، باعتبار أن الفصل المذكور هو الذي يحدّد الحداثة في المجال السياسي. فالعلمنة تضطرنا إلى البحث عن مبادىء معيّنة لتنظيم المجتمع لا تقوم على فهم فلسفي أو أخلاقي لشؤونه حتى ولو كانت متّفقة مع هذا الفهم. لقد أشار جون راولز إلى أن هذه المسألة كانت نقطة الانطلاق الضرورية لكل تفكير حول الحقوق. فاستخلص من ذلك نتيجة مفادها أنه ينبغي للنظرية الحقوقية أن تقوم على أسس سياسية لا فلسفية. وهذا ما يعبّر عنه عندما يعرّف العدالة بوصفها إنصافاً. وهذا الإنصاف لا يُفهم إلاّ بما هو مزيج من مبدأين مستقلّين. بل إنهما ليسا مستقلّين وحسب، إذ إنّ كلاً منهما يجري باتجاه معاكس للآخر. هذان المبدآن هما الحرية والمساواة. والجواب الذي يطرحه راولز هو أن مبدأ الحرية ينبغي أن تكون له الأولوية على أي مبدأ آخر، شرط أن يكون مقترناً بمبدأ المساواة الذي يشتمل بحد ذاته على وجهين: تكافؤ الفرص وضرورة أن تؤدي الحرية إلى تقليص التفاوتات والإجحافات.

والواقع أن على أيّ فهم للحرية أن يمزج بين الحرية والمساواة، الأمر الذي أقوم به هنا عندما أميّز بين ثلاثة أبعاد للديموقراطية: احترام الحقوق الأساسية وهو احترام لا يمكن فصله عن الحرية، والمواطنية، والصفة التمثيلية. لكن هذه الأفكار لا تستند إلى التصوُّر نفسه الذي يتصوره راولز للحياة المجتمعية. فهو يرى أن الدمج بين الحرية والمساواة يعني الجمع بين رؤية فردويّة للقوى الفاعلة وبين رؤية سياسية، بالمعنى الفعلي، للمجتمع. فهناك أفراد يسعون وراء منافعهم بصورة عقلية ـ وهذا خير بالنسبة لهم ـ فيتعاونون في ما بينهم ويشكلون مجتمعاً. إن هذا الفهم يقع في السياق المباشر لفكرة العقد المجتمعي التي يستشهد بها راولز، في الواقع، منذ بداية كتابه نظرية في العدالة. فالشخص يتحدّد إذن، في آن واحد، بما هو فرد اقتصادي وبما هو شخص سياسي تقوم شخصيته المعنوية على «حسّ معيّن للعدالة وعلى فهم معيّن لما هو خير»، وبالتالي على الوعي بحاجات الحياة المجتمعية. إن الفكرة التي أعرض لها في هذا الكتاب تنفصل عن فهم راولز. ففكرتي لا تشدّد على الشأن السياسي بقدر ما تشدّد على الشأن المجتمعي، بمعنى أنها تستعيض عن الفرد الحر المتساوي مع الآخرين بالفرد، أو بالجماعة، المنخرط ضمن روابط مجتمعية دائمة الاتّصاف باللامساواة وبالخضوع للأوامر. فالعمل الجماعي لا يرمي إلى إعطاء كلّ ذي حقٍ حقه بل يرمي إما إلى تعزيز مواقع الحاكمين، وإما إلى اللجوء ـ باسم المحكومين ـ إلى فكرة المساواة باعتبارها أداة أو وسيلة من وسائل النضال ضدّ اللامساواة. وبما أن كل صيغ التنظيم المجتمعي تراتبية، فإن العدالة تستند في ذلك، ضد التراتبية القائمة، إلى مبدأ أخلاقي «طبيعي» إذا جاز القول، هو مبدأ المساواة. إن فكرة

العدالة، شأنها شأن فكرة الديموقراطية، تنطوي على ما سمّيته ملجأ أو ملاذاً، فهي تنطوي إذن على الإحالة إلى نزاع معيّن، بحيث أن العدالة لا تقوم على توافق عام بل على تسوية، تسوية يُعاد طرحها دائماً على بساط البحث من قِبَل القوى المجتمعية أو السياسية الفاعلة عبر التعديلات التي تُدخل على الحقوق. هناك بعد أخلاقي في رؤية راولز نعلم منذ أيام توكفيل أنه بُعدٌ جوهري بالنسبة للمجتمع الأميركي حيث يمتزج هذا البعد مع ضرب معيّن من الفردوية التي تجد تعبيرها الاقتصادي في المشروع الحرّ. فالمصلحة والعدالة تتكاملان [في المجتمع المذكور] كما يتكامل الاقتصاد والدين. غير أن تاريخ الديموقراطية، الذي كان على الدوام تاريخ تعبئات وإصلاحات، يفرض علينا الاستعاضة عن مسألة تساوي الفرص وتكافؤها التي تمزج مزجاً غامضاً بين الفردوية والتوحيد المجتمعي، بمسألة الصفة التمثيلية، أي بمسألة تعدّد المصالح وكثرتها. فمبدأ تعدّد القيم في المجتمع الحديث، وهو المبدأ الذي يذكّرنا به راولز، ينبغي أن يُدفع حتى نتائجه المجتمعية، الأمر الذي يحدّ من الإحالة الدائمة على العدالة بوصفها حالة توازن وتوافق عام. لذا يبدو لي أن من المستحيل الانطلاق من «الموقع الأُصلي» الذي حدّده راولز، وهو موقع يقتضي منا أن نضع بين هلالين مصالح وقيم وأهداف أفراد ليسوا مجرّد مواطنين ولا هم مواطنون أولاً، بل قوى مجتمعية فاعلة. إن الضجيج والهياج الماثلَيْن في تاريخ كل المجتمعات لا يمكن اعتبارهما غريبين عن نصاب ينبغي تحديده بصورة مستقلّة عن أنواع التفاوتات أو النزاعات المجتمعية أو الحركات الثقافية. لا ينبغي لنا أن نفصل النصاب السياسي عن الصلات المجتمعية، كما ذكّرنا فرنسوا ترّي في تقديمه لندوة «الفرد والعدالة المجتمعية» والتي خُصّصت في فرنسا لنقاش أفكار راولز.

إن أية نظرية في الديموقراطية والعدالة ينبغي أن تكون سياسية، كما يطلب راولز، لكن أية نظرية في الشأن السياسي لا ينبغي أن تكون مفصولة عن تحليل الصلات المجتمعية وعن العمل الجماعي الذي يتتبّع قيماً ثقافية من خلال نزاعات مجتمعية. فالديموقراطية تنشىء أطراً وسيطة مثقلة دائماً بعدد من المطالب بين سلطة دائمة الإجحاف من حيث توزيعها، وبين اللجوء إلى الحق الطبيعي الذي تقوم عليه إرادة الحرية والمساواة في آن معاً.

الفصل الثالث

الحدّ من السلطة

السلطة الروحية والسلطة الزمنيّة

ليس هناك مبدأ ذو أهمية مركزية، بالنسبة لفكرة الديموقراطية، أشدّ من أهمية الحدّ من سلطة الدولة التي ينبغي عليها احترام الحقوق الإنسانية الأساسية. إلى ذلك، كيف للمرء أن ينسى أن الخصم الرئيسي للديموقراطية في عصرنا هذا لم تكن مَلَكلية الحق الإلهي أو سيطرة إحدى أوليغارشيّات الملاكين العقاريين أو الاقطاعيين، بل كان التوتاليتارية، وإنه ليس هناك ما هو أهمّ، لمكافحة هذه التوتاليتارية، من الاعتراف بحدود سلطة الدولة. هذا وقد أصبح هذ الشعور مترسّخاً فينا بحيث بات يغرينا اليوم بإيلاء أهمية أقلّ بكثير من تلك التي كانت تولى في القرنين السابع عشر والثامن عشر لفكرة السيادة الشعبية ولفكرة المساواة كما حدّدها توكڤيل. ذلك أن الطوائف ذات البنيان والمراتب المتماسكة والمحميّة بإوالات الرقابة المجتمعية الشديدة، صارت في جميع الأحوال مقضيّاً عليها بفعل الحداثة وبفعل تفسّخ النسق القائم تحت وطأة التغيرات المتسارعة، بحيث أن ما يقضي على النسق التقليدي لا يتجسّد بفعل سياسي تأسيسي، كالحلفان بالدخول في عقد مجتمعي معين، بل إن ما يقضي عليه هو الحداثة، سواء رافقتها الديموقراطية أم لم ترافقها. هكذا بتنا نشهد في كل مكان زوال المَلَكيات التقليدية، والطبقات الحاكمة القديمة، فضلاً عن صيغ التسلّط العائلية أو المدرسية التي كانت تفرض على الناس احترام المراتب والهيئات التراتبية باعتبارها من طبائع الأمور. لقد استُبدلت «الأسلاك»(*) بالطبقات، وربما كانت هذه قد استُبدلت بدورها بالعديد من

(*) جمع سلك. والسلك مجموعة من الافراد الذين تربطهم روابط مهنية (كسلك الدرك) او عقائدية (كسلك الرهبنة) الخ. نستعملها هنا في مقابل ordre المتعدّدة المعاني (م).

الجماعات ذوات المصالح المشتركة. بالمقابل، ليس هناك ما يجدي في الحدّ من سلطة الدولة إلاّ قرارٌ سياسي وفكرٌ أخلاقي، ما دام التاريخ متّجهاً نحو تزويدها بسلطة متزايدة في مجتمع متحرك لم تعد فيه هذه الدولة مجرّد ضامن أو كفيل لإعادة انتاج النسق المجتمعي، بل صارت أكثر من ذي قبل قوة مركزية فاعلة من قوى التغيير المجتمعي والتراكم وإعادة التوزيع. فالتأكيد على الفكرة الديموقراطية هو بالتالي أكثر حضوراً في عملية الحدّ هذه، التي لا مفرّ من أن تكون عملية إرادية تكاد تجري دائماً باتجاه معاكس لميول المجتمع الحديث، مما هي عليه في عملية تصدّع المرجعيات التقليدية على يد دولٍ كثيراً ما تكون أقرب إلى السلطوية منها إلى الديموقراطية. لقد أتاحت ثقافتنا السياسية نشأة الديموقراطية الحديثة لأنها كانت تقوم على الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنيّة، بينما ظلت هاتان السلطتان، في حضارات أخرى، سلطة واحدة، فأدّى ذلك إلى تقديس الدولة وتبجيلها. والواقع أننا نجد في تراثنا فكرة **القدسي** وفكرة **التعالي** معاً. فالفكرة الأولى توحّد بين البشري والإلهي وتضفي معنى رمزياً على الأشياء والتصرّفات. إنها تخلط بين الروحي والزمني، بل تنتزع عن الفصل بينهما كل معنى. أما التعالي فهو، على العكس، يفصل بين ما يوحّده القدسي، لأنه لا يتجلّى إلاّ من خلال حادثة من الحادثات، أو بناء على اضطراب النسق المجتمعي وتبلبله، أو ظهور نبيّ من الأنبياء أو حتى تجسّد ابن الله على الأرض. ولولا تدخل النبي المذكور أو الإبن المذكور لظل الله حاضراً وموجوداً أينما كان، في نسق الأشياء كما في أذهان البشر. أما حضور ابن الله شخصياً ووجوده في العالم فهو، بالعكس، يفصل بصورة مرئيّة بين النصاب الروحي والنصاب الزمني، ويُفسح المجال أمام نزع القدسية عن هذا العالم على نحو ما يقول الانجيل ـ أو على الأقل بحسب التفسير العريض الذي يُعطى لهذا القول ـ أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

لقد تأثّر تاريخنا الحديث بهذين الميراثين الدينيّين اللذين سمّاهما ماكس ڤيبر الميراث التقشفي وميراث الحكم المقدّس. فمن جهة، تحوّلت النظرة القدسية للعالم وسلطة الحكم المقدّس لله، مع النزعة الدنيوية إلى حكم مطلق أضفى على نفسه شرعية دينية. فكان هناك دين للدولة في البلدان المسيحية كما في البلدان الإسلامية، وكان ملوكنا يدّعون صنع المعجزات، بينما كانت الكنيسة إبّان المناظرة الكبرى بين البابا والامبراطور تشدّد على الأصل الديني غير المباشر للسلطة الزمنية وعلى دور الشعب في إضفاء الشرعيّة عليها. ومن جهة أخرى، تحوّلت الدعوة إلى الإله المتعالي إلى وعي بالنفس، كما عرّفها ديكارت، وإلى زهد بالعالم، ثم إلى حق طبيعي، قبل أن تتدخّل في شؤون مجتمعنا

متّخذة صيغة العدالة المجتمعية والمناقبية التي ينبغي أن تحكم تصرفاتنا حيال الكائنات الحيّة. فالدين لا يجوز أن يُعتبر خصماً للحرية، ولا للعقل على كل حال. وغالباً ما سعت الكنائس إلى إيجاد مجتمع مسيحي أو إلى الدفاع عن هذا المجتمع - إذا شئنا أن نبقى ضمن المنطقة المسيحية - الذي أَطلق عليه جان ديليمو اسم العالم المسيحي تمييزاً له عن المسيحية، فضلاً عن أن هذا الاتجاه كان يعود فيتمثّل بحركات دينية وسياسية معاً ذات مضمون أُخروي واضح كاللاهوت التحرري مثلاً. لكن الإيمان الديني كان يسعى، على الجانب المضادّ، ومنذ أيام سواريس ولاس كاساس إبان الاستعمار للعالم الجديد وصولاً إلى حركة ڤيكاريا دولا سوليداريداد(*) التشيلية، إلى مناهضة تعسّف السلطة السياسية وإلى الدفاع عن المحرومين والمضطهدين. إن الذهنية الديموقراطية تدين بالكثير للتجربة الدينية، رغم أنها اضطرت في الوقت نفسه إلى النضال في كثير من الأحيان ضدّ الدعم الذي كانت تقدّمه الكنائس للسلطات القائمة.

حقوق الإنسان ضدّ السيادة الشعبية

لقد تولّد الحدّ من السلطة السياسية عن تحالف فكرة الحق الطبيعي مع فكرة المجتمع المدني الذي اعتُبر في بداية الأمر بمثابة المجتمع الاقتصادي الذي كانت فعالياته تطالب بحرية إقامة المشاريع وبحرية التبادل والتعبير عن الأفكار. ولولا هذه الحرية «البرجوازية» لظلت فكرة الحقوق الأساسية فكرة نقدية بحتة لا تمتاز عن فكرة مقاومة الاضطهاد التي دافع عنها معظم الفلاسفة السياسيين، من هوبس إلى روسّو. ولولا الدفاع عن حقوق الإنسان لما كان لذهنية التبادل التجاري الحرّ أن تتحوّل إلى ذهنية ديموقراطية. لقد تولّدت هذه الأخيرة عن تحالف ذهنية الحرية مع ذهنية المساواة.

إن الدعوة إلى حقوق الإنسان تتجه اتجاهاً معاكساً لاتجاه الفلسفة السياسية التي طغت على القرن الفاصل بين الثورة الانكليزية المجيدة(**) والثورة الفرنسية الكبرى، والتي لم تشأ أن تجعل للسياسة أساساً آخر سواها هي. فقد اعتبر هذا الفكر، سواء عند روسّو أو عند هوبس، أن النصاب السياسي هو نصاب العقل الذي يتعارض مع النصاب الطبيعي باعتباره محكوماً برغبات كلّ منا التي لا تحدّها حدود، أو يتعارض مع النصاب المجتمعي باعتباره محكوماً باللامساواة والفساد. وتقوم الحداثة، في هذا المجال كما في

(*) Vicaria de la solidaridad، بالاسبانية في النص اي أرض التضامن.

(**) Glorious Revolution، بالانكليزية في النص.

غيره، على تغليب العقل، أي الترتيب والنظام، على الهباء والفوضى والعنف والأنانية. فالمرء إنما يصبح مواطناً باكتسابه للحضارة. غير أن هذا الفكر الليبرالي «الكلاسيكي» لم يخترع الديموقراطية بل اخترع الدولة القومية التي ولدت في انكلترا قبل أن تصل بكل زخمها إلى فرنسا النظام القديم ثم إلى فرنسا الثورة. فالفكرة الديموقراطية لم تنشأ مع هذه العقلانية السياسية بل نشأت ضدّها، ضدّها وضدّ حداثيّة النصاب المجتمعي. وإذا كانت انكلترا أم الديموقراطية، وكانت فرنسا قد خانتها مراراً وتكراراً، فلأن الفكر الديموقراطي كان قد ثبّت في انكلترا استقلالية الفرد والمجتمع المدني، بينما الذي انتصر في فرنسا هو السعي العكسي إلى نسقٍ عقلي وإلى مماهاة الإنسان بالمواطن مماهاة تامة، مما يعني مماهاة المجتمع بالدولة. لقد نشأت الديموقراطية ضدّ الدولة الحديثة، بل ضد دولة الحق التي كانت في كثير من الأحيان أقرب إلى خدمة الحكم الملكي المطلق منها إلى خدمة حقوق الإنسان. إن إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩ لم يكن افتتاحاً للحقبة الثورية في فرنسا. بل كان اختتاماً لتراث مديد، تراث الثنائية المستلهمة من اغسطينوس والتي كانت قد حكمت فكر لوثر في شبابه، كما حكمت من بعده فكر ديكارت، ومن بعده أيضاً فكر لوك. كان عام ١٧٨٩ في فرنسا صدعاً في تاريخ انتصار الدولة الذي كاد يكون تاريخاً مستمراً ومتواصلاً على النحو الذي تتبّعه توكفيل في مقالته التي فسّر بها الثورة الفرنسية انطلاقاً من دراسةٍ للنظام القديم. ذلك أن ميراث لوك الذي كان يطغى عام ١٧٨٩ في فرنسا على ميراث روسّو، كان ماثلاً في فكرة حقوق الإنسان التي طغت على فكرة السيادة الشعبية. لكن هذا الفكر الديموقراطي سرعان ما تلبّد تحت وطأة التعبئة العامة في سبيل الحرية والجمهورية ضدّ الأمراء، الأمر الذي جاء بنابليون إلى السلطة وكان له أن يبرّر الأنظمة التحديثية والقومية والإرادوية التي طغت على تاريخ العالم وظلت تطغى عليه حتى أواخر قرننا العشرين، دون أن تتمكن يوماً من غزو بريطانيا الكبرى التي ظلّت، حتى في أحلَك أيام التاريخ الأوروبي، قلعة ديموقراطية حصينة لم تثنها صروف الحرب والخطر عن مؤسساتها الديموقراطية وذهنيتها الديموقراطية الموروثة عن عام ١٦٨٨.

هكذا خضعت الفكرة الديموقراطية لتحوّلٍ عميق بحيث انتهى بها الأمر إلى الانقلاب رأساً على عقب: كانت تؤكد على التجاوب بين الإرادة الفردية والإرادة العامة، أي إرادة الدولة. فإذا بها اليوم تدافع عن الموقف العكسي، وتسعى إلى حماية حريات الأفراد والجماعات ضد القدرة الكلية التي تتمتّع بها الدولة. كان روسّو في معرض عدائه للبرلمانية الإنكليزية يدافع عن «صيغة تجمّعية» تحمي وتصون شخص كلِ

من المتجمّعين وأملاكه بكل قوّتها المشتركة، وتعمل على أن لا يخضع الواحد، رغم اتّحاده مع الجميع، إلا لنفسه بحيث يظل حرّاً كما كان من قبل [انتمائه إلى الصيغة التجمعيّة المذكورة] (في العقد المجتمعي ١، ٦). لكن هانس كلسِن ينتقد في كتابه الديموقراطية هذا التناقض الذي يُضعف تفكير روسّو: ففكرة العقد المجتمعي تقوم على إرادة ذاتية، في حين أن الإرادة العامة ليست إرادة الجميع، ناهيك بأنها ليست إرادة الأكثرية. فهي لا تقلّ موضوعية عن الوعي الجماعي الذي سيتكلم عنه دركهايم. وبالتالي فلا وجود البتّة لتجاوبٍ بين الأفراد والدولة. لذا يعمد كلسن إلى التنديد الشديد بمقولة الشعب التي تتوسّل التعابير المجتمعية للتستّر على وحدة الدولة. لقد كانت مساهمة الماركسية في هذا المجال مساهمة حاسمة. إذ إن تعليل روسّو كان يفترض الاستناد إلى فرد معزول، مشابه لسائر الأفراد، فهو بالتالي إنسان كوني، في حين أننا إذا راقبنا الواقع المجتمعي وجدناه مؤلفاً من جماعات ذات مصالح، مؤلفاً من فئات وطبقات مجتمعية، بحيث أن الحياة السياسية تظل محكومة بتعدّد الجماعات المجتمعية وكثرتها لا بوحدة الدولة. فيستخلص كلسن الذي كان مقرّباً من الاشتراكيين ـ الديموقراطيين النمساويين بعد الحرب العالمية الأولى، أن الأحزاب أمر لا غنى للديموقراطية عنه. لكن أهم ما يستخلصه أيضاً هو رفضه للدولة المتماهية بالشعب إذ إن تماهيها المذكور يجعلها تستمدّ سلطة لا حدّ لها على الإرادات الفردية.

جمهوريون ضدّ ديموقراطيين

احتفظت الديموقراطية الانكليزية زماناً طويلاً ببُعدٍ أرستقراطي حاربته الديموقراطية الفرنسية دائماً وأبداً، لأن التاريخ الإنكليزي كان محكوماً بالتحالف بين الشعب والأرستقراطية ضدّ الملك، في حين كان تاريخ فرنسا محكوماً بالتحالف العكسي، أي بتحالف الشعب والملك ـ أي الدولة ـ ضدّ الارستقراطية. هكذا كانت نقطة الضعف في الديموقراطية الانكليزية تقع دائماً في النصاب المجتمعي، بينما نقطة ضعف الديموقراطية الفرنسية كانت تقع في النصاب السياسي.

إن ضعف التراث الديموقراطي الفرنسي ـ وهو ضعفٌ قائمٌ أيضاً في اسبانيا وفي أميركا اللاتينية، وبصورة أقلّ بروزاً في إيطاليا، باعتبارها بلداناً لم تحقّق وحدتها القومية إلاّ في حقبة متأخّرة ـ ناجم عن الصراع الذي اضطُرّ لخوضه ضدّ دولةٍ ذات صلة وثيقة بقوى الحفاظ على النسق المجتمعي وإعادة انتاجه، وعلى رأسها الكنيسة الكاثوليكية. من هنا أهمية العمل المناهض للدين وللكهنوت في الجمهورية، وأرجحية المعارك السياسية

والايديولوجية بمعناها الفعلي على الإصلاحات المجتمعية في فرنسا، وفي عدد من البلدان الأخرى، خاصة في عهد الجمهورية الفرنسية الثالثة. وهذا ما دفع الفكر الفرنسي إلى الخلط بين ما هو جمهورية وما هو ديموقراطية، وخاصة إلى تفضيل التحالف بين الجمهورية والثورة على التحالف بين الديموقراطية والإصلاحات المجتمعية. ففرنسا بلدٌ حصل العاملون فيه، منذ فترة مبكّرة وعلى نطاق واسع، على حقوق وطنيّة، لكنهم لم يحصلوا على حقوق مجتمعية إلاّ مؤخّراً وضمن نطاق محصور، إذ إنه كان قد مضى نصف قرن فقط على ولادة الديموقراطية الصناعية في بريطانيا الكبرى وعلى تشريع العمل في المانيا، عندما حصل العمال الفرنسيون من حكومة الجبهة الشعبية على عدد من الحقوق المجتمعية التي سرعان ما جعلتها الأوضاع الاقتصادية والأممية حقوقاً باهتة تجاوزها الزمن. وينبغي للمراقب أن يشدّد على التعارض القائم بين هذين التيارين الفكريَّيْن وهذين النمطين من المجتمعات السياسية اللذين يمكن تسمية أحدهما بالنمط الجمهوري والآخر بالنمط الديموقراطي إذا شئنا أن نستعيد التعارض الذي يقيمه رجيس دوبريه بينهما إذ يرى، بناءً عليه، أن الذهنية الجمهورية، بإيلائها أهمية مركزية لتدخّل الدولة وتغييراتها، تتعارض مع الذهنية الديموقراطية التي تولي الدور المركزي للقوى المجتمعية الفاعلة. ومن المفيد أحياناً، في هذا العصر الذي لم يعد يؤمن بالثورات، أن يذكّر المرء بعظمة الدول والجيوش الثورية، لكن عليه أن يذكّر أيضاً، وفي كلّ مكان من العالم، بالأمر الجوهري: وهو أن الدولة التعبويّة كانت أكبر خصم للديموقراطية، وأن على الذين يدافعون عن هذه الدولة أن يتثبتوا ـ دون أن يؤدي تثبتهم إلى صرف النظر عن أن بوسعنا أحياناً أن نعارض بين ركاكة الدولة من حيث أعرافها السياسية وبين بطولة الدعوات إلى التعبئة الشعبية والقومية ـ من أنه لا وجود لديموقراطية من دون حرية المجتمع وحرية قواه الفاعلة، أو بدون اعتراف الدولة بدورها الذي يحتّم عليها أن تكون في خدمة هذا المجتمع وهذه القوى. لا وجود للديموقراطية ما لم تكن الدولة لا في خدمة البلاد والأمة وحسب، بل في خدمة القوى المجتمعية الفاعلة بالذات وفي خدمة إرادتها للحرية والمسؤولية.

إن الفكر الديموقراطي ـ بل صيغته بأبسط أشكالها: أي الدفاع عن حرية اختيار المحكومين لحاكميهم ـ يفرض القول إذن لا فقط بأسبقية القوى المجتمعية الفاعلة على السلطة السياسية، بل المناداة أيضاً بالفكرة القائلة «إن للناس حقوقاً معنوية ضد دولتهم»، على حدّ قول رونالد دووركن (**أخذ الحقوق على مأخذ الجدّ**، ص ١٤٧). ينبغي الاختيار بين طريقين يدّعيان، كلاهما، أنهما يؤدّيان إلى الديموقراطية. من جهة، تلك

الطريق التي أشرنا إليها والتي تجعل السياسة والحق تابعين لمبادىء تشكّل حقاً طبيعياً ومستلحقَيْن بها. ومن جهة أخرى، تلك الطريق التي تطلق صفة الديموقراطية على النظام الذي يؤمّن أكبر قسط ممكن من المشاركة لمجمل الشعب ويلغي سلطة الأقليات الحاكمة. ولكن أليس من الأفضل أن نطلق صفة الثورية على هذه السلطة الشعبية؟ صحيح أن هناك تطلعاً ديموقراطياً يحدوها ويدفعها، لكنَّ من غير الكافي أن نحدّد الديموقراطية باحترام الإرادة العامة. فالديموقراطية بحاجة لمبدأ دفاعي ضد تعسّف السلطة. مبدأ ذو وجهين: فهو يسمّى حرية عندما يشدّد على الحدّ من سلطة الدولة، ويُسمّى مساواة عندما يكون في معرض التعريف غير المباشر بمبدأ مقاومة التوزيع غير العادل للموارد الاقتصادية والسياسية. صحيح أنه ليس من الكافي أن يسمح سستام سياسي ما بمقاومة الدولة حتى يكون ديموقراطياً. فالحدّ من السلطة ليس إلاّ مبدأً واحداً من المبادىء المكوّنة للديموقراطية، لكنه مبدأ مكوّن لا غنى عنه. فإذا لم يكن المرء إلاّ مواطناً وحسب، لا تعود هناك أمام سلطة الدولة حدود غير قابلة للتجاوز، أما إذا لم يتحدّد إلاّ من حيث انتمائه الطائفي، فيكون أعجز أيضاً عن مقاومة الاستبداد والطغيان. فليس ثمة إذن سوى تلك الحقوق الأساسية التي أطلق عليها اسم الحقوق الطبيعية للدلالة على جامعيتها وكونيتها، ما هو أهل لأن يكون مبدأً مطلقاً في مقاومة السلطة الدَّوْلية(*) التي أخذت تصبح بحد ذاتها توتالية أكثر فأكثر.

استقلالية السستام السياسي المزدوجة

تتعارض فكرة الديموقراطية مع فكرة الثورة لأن الثورة تعطي الدول ملء السلطة من أجل تغيير المجتمع. ولتأسيس الديموقراطية، ينبغي بالعكس، أن نميّز بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني. فإذا نحن خلطنا بين الدولة والمجتمع السياسي، سرعان ما يصل بنا الأمر إلى إلحاق عديد المصالح المجتمعية بفعل الدولة التوحيدي. أما إذا خلطنا، بالعكس، بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، فعندئذ لا نعود نرى كيف من الممكن إيجاد نصاب سياسي وقضائي لا يكون مجرّد إعادة إنتاج للمصالح الاقتصادية المسيطرة. ثم إن هذا الخلط قد يؤدي أيضاً إلى تفويض المسؤولية عن تأمين وحدة تسيير المجتمع للدولة وحدها. ففي جميع الأحوال لا يعود ثمّة مجال للديموقراطية. المجتمع السياسي معنيّ بالديموقراطية، لكن هذه تتحدّد، في آن معاً، باستقلالية هذا المجتمع وبدوره

(*) نعتمد طوال هذه الترجمة دَوْلية نسبة الى دَوْلة، ودُوَلية نسبة الى دُوَل.

كوسيط بين الدولة والمجتمع المدني. فالمواجهة المباشرة بين الدولة والمجتمع المدني تؤدي إلى تغلُّب أحدهما على الآخر، لكنها لا تؤدي مطلقاً إلى تغلُّب الديموقراطية.

إن الفصل بين الدولة والسستام السياسي والمجتمع المدني يضطرنا إلى تعريف النصاب السياسي بما هو وسيط بين الدولة والمجتمع المدني، كما فعل هانس كلسِن الذي يتحدث عن «تشكّل الإرادة الدوْلية الموجَّهة عن طريق هيئة منتخبة من الشعب على أساس الإقتراع العام وقائمة على المساواة، أي أنها ديموقراطية وتَتّخذ قراراتها بالأكثرية» (الديموقراطية، ص ٣٨). إن هذا الدور الوسيط الذي تقوم به الديموقراطية يحول دون تعريفها بمبدأ مركزي أو بـ «فكرة»، ويضطرنا إلى فهمهما باعتبارها مزيجاً من عدة عناصر تحدّد علاقاتها بالدولة وبالمجتمع المدني.

لكن المصطلحات المتداولة في الحياة العامة هي أقرب إلى خلق الالتباس، في هذا المجال، منها إلى توضيح الأمور. إذ إن الكلمات نفسها تختلف في دلالتها على الوقائع اختلافاً شديداً من بلد إلى آخر. فأنا أحرص هنا على التنبيه إلى أنني أعني بكلمة **دولة** السلطات التي تبلور وحدة المجتمع القومي وتدافع عنها ضدّ المخاطر والمشكلات الخارجية والداخلية، كما تُعنى بها أيضاً من حيث ماضيها ومستقبلها، وبالتالي من حيث استمراريتها التاريخية. والدولة أكثر من سلطة تنفيذية: إذ إنها الإدارة أيضاً. أما **السستام السياسي** فيقوم بوظيفة مختلفة هي بلورة الوحدة انطلاقاً من التنوّع، وبالتالي إلحاق الوحدة بصلات القوة الموجودة على صعيد المجتمع المدني، وذلك عن طريق الاعتراف بدور الأحزاب السياسية التي تعترض بين جماعات المصالح أو الطبقات والدولة. إن السستام القضائي يشكل جزءاً من الدولة في بعض البلدان كفرنسا، لكنه في بلدان أخرى، كالولايات المتحدة، يشكّل جزءاً من المجتمع السياسي، إذ إن القضاة هم الذين يصنعون القانون. وأما **المجتمع المدني** فهو لا يقتصر على مصالح اقتصادية، بل هو حقل القوى المجتمعية الفاعلة التي توجّهها، في آن واحد، قيم ثقافية وصلات مجتمعية كثيراً ما تكون تنازعيّة. والاعتراف باستقلالية المجتمع المدني، كما فعل البريطانيون والهولنديون الذين سبقوا الجميع إلى ذلك، هو الشرط الأول من شروط الديموقراطية، لأن الفصل بين المجتمع المدني والدولة هو الذي أتاح إيجاد المجتمع السياسي. فالديموقراطية ـ ولا بأس بالتكرار ـ تؤكد على استقلالية السستام السياسي، لكنها تؤكّد أيضاً على قدرته على إنشاء علاقات مع صعيدَيْ الحياة العامة الآخرين، بحيث يكون المجتمع المدني هو الذي يضفي على الدولة شرعيتها في نهاية الأمر. هذا والديموقراطية لا تعني سلطة الشعب، فهذه كلمة من الغموض بمكان بحيث يستطيع المرء تأويلها على معانٍ عدّة، بل إن

بوسعه تأويلها بحيث يبرّر بها أنظمة سلطوية وقمعية. لكنها تعني الاستعاضة عن المنطق الذي يهبط من الدولة باتجاه السستام السياسي ثم باتجاه المجتمع المدني، بمنطق يتجه من تحت إلى فوق، أي من المجتمع المدني باتجاه السستام السياسي، ومنه باتجاه الدولة، الأمر الذي لا ينزع عن الدولة استقلاليتها، ولا عن السستام السياسي استقلاليته. فالحكم القومي أو المحلّي الذي يكون في خدمة الرأي العام مباشرة قد يسفر عن مضاعفات مؤسفة ومحزنة. إن من مسؤولية الدولة أن تدافع عن الأجل الطويل ضد الأجل القصير، كما أن من مسؤوليتها أن تدافع عن الذاكرة الجماعية، وأن تحمي الأقليّات، أو أن تعمل على تشجيع الإبداع الثقافي حتى ولو كان هذا الإبداع لا يتجاوب مع طلبات الجمهور العريض. كذلك من الضروري أن لا تكون الأحزاب متجاوبةً تجاوباً مباشراً مع طبقات مجتمعية أو مع جماعات مصلحية أخرى. فالأحزاب الشعبية الجماهيرية الكبرى كانت في جميع الأمكنة تقريباً خطراً على الديموقراطية أكثر مما كانت مدافعة عنها. وإحدى نقاط القوة التي تتمتّع بها الديموقراطية الأميركية هي أنها حافظت على الفصل الشديد بين المجتمع المدني والسستام السياسي. فقد عزّزت سلطة «ممثلي الشعب» تجاه الدولة، فضلاً عن أنها عزّزتها تجاه المجتمع. ولا ينبغي أن تكون وظيفة السستام السياسي الرئيسية، ناهيك بوظيفة مؤسسته المركزية التي هي البرلمان، قائمةً على المؤازرة في تسيير البلاد، ولا ينبغي له أن يكون بؤرةً لإعداد رجال الدولة. بل ينبغي أن يقوم دوره الرئيسي على صنع القانون وتعديله حتى يكون متجاوباً مع حالة الرأي العام ومصالحه. ينبغي للسستام السياسي أن يستخلص مبادىء للوحدة انطلاقاً من تنوّع القوى المجتمعية الفاعلة. وهو يقوم بذلك أحياناً بالاستناد إلى مصالح الدولة، كما أنه يقوم به أحياناً أخرى، على العكس، بصياغته لتسويات أو بتنظيمه لتحالفات بين جماعات مصلحية مختلفة. وبالتالي، فالتعابير التي من نوع «ديموقراطية شعبية» أو «ديموقراطية استفتائية» تعابير لا معنى لها ولا طائل تحتها. فالديموقراطية وساطة مؤسساتية بين الدولة والمجتمع الذي تقوم حريته على السيادة القومية.

ويَفترض هذا الدور الوساطي استقلالية السستام السياسي والقضائي. إذ إن من الممكن تحليل تنامي الديموقراطية بوصفه انتزاعاً لهذه الاستقلالية تجاه الدولة وبالنسبة للمجتمع المدني، انتزاعاً شديد الصعوبة ومحفوفاً بالمخاطر على الدوام. ولسنا نناقض سلفاً مسألة الصفة التمثيلية المجتمعية للقوى السياسية الفاعلة إذا نحن قلنا إنّ هذه القوى لا تقتصر على تمثيل دوائر معيّنة أو جماعات مصلحية معيّنة، بل إنها أكثر تمتّعاً بالصفة التمثيلية من ممثلي الشعب. إذ إن هذه الكلمة لا تدلّ إلاّ على العديل المجتمعي للدولة

وللأمة، وهي جميعاً مقولات سياسية واضحة. فالقوى المذكورة هي صانعة القانون والقرارات التي تُطبَّق على الأراضي القومية. إن الرأي العام لا ينظر بعين الرضى إلى الأشخاص السياسيين الذين يظهرون بمظهر المدافعين عن مصالح خاصة. وعندما يعمد حزب سياسي مثل حزب الخضر في ألمانيا إلى تقليص استقلالية منتخبيه إلى حدّها الأقصى بأن يزوّدهم بوكالات انتداب يتعهّدون بموجبها سلفاً بالتزامات معينة تجعل منهم مندوبين أكثر مما تجعلهم ممثّلين، ويفرض على منتخبي اللائحة الواحدة أن يتناوبوا خلال فترات قصيرة على العمل البرلماني، فإنه يبرهن قبل كل شيء على عجزه عن تحويل حركته المجتمعية إلى حركة سياسية، ويُعرّض نفسه بذلك إلى توتّرات داخلية، سرعان ما تصبح ثقيلة الوطأة وتقسم أعضاءه إلى «أصوليين» و«واقعيّين».

أما الحدود الواقعة في الجانب الآخر، جانب العلاقات القائمة بين السستام السياسي والدولة، فهي التي يصعب اجتيازها كل الصعوبة، وذلك إلى حدّ يجعل التمييز بين هاتين المقولتين أمراً عسيراً فهمه وصعباً قبوله في كثير من البلدان، لا سيما البلدان ذات التراث الجمهوري على الطريقة الفرنسية. فعضو البرلمان، في فرنسا، كثيراً ما يكون عمدة مدينة كبيرة ويطمح لأن يصبح وزيراً. هنا تتبيّن لنا الفوائد الكثيرة التي ينطوي عليها النظام الرئاسي بحسب الطريقة الأميركية: فهو يجعل من البرلمانيين مشرّعين، بينما نجد في فرنسا أن معظم القوانين التي يصوّت عليها البرلمان إنما تصدر بالأصل عن الحكومة، وأنّ قسماً كبيراً منها لا يعدو كونه توفيقاً بين التشريع الوطني والتوجيهات الأوروبية. فكيف يكون لنا، في مثل هذه الحال، أن نميّز تمييزاً واضحاً بين السستام السياسي والدولة؟ غير أن من اللازم أن نميّز، حرصاً على وجود الديموقراطية. وإذا كانت هذه تظهر بمظهر الضعف في العديد من البلدان الغربية فإن ذلك يعود في قسم كبير منه إلى أن التمييز المذكور ليس ماثلاً بوضوح في الأذهان. في أيام الايديولوجيا الجمهورية المظفّرة، كان بوسع الفعاليات السياسية والمفكرين السياسيين أن يعتقدوا أن حكومة بلد من البلدان هي التعبير عن حياته المجتمعية وعن فكره السياسي. غير أن هذا الاعتقاد لم يكن سوى وهم من الأوهام، إذ إن المجابهات القتاليّة، المباشرة أو غير المباشرة، كانت على قسم من الوضوح كافٍ لجعل هذه النظرة للحكومة نظرة غير واقعية، بما هي نظرة قانونية ومجتمعية بحتة. أما الوهم الأكثر خطورة فهو الوهم الذي يقع فيه أولئك الذين يرون في بناء الوحدة الأوروبية تجاوزاً للمصالح القومية وللمواجهات بين الدول ـ الأمم، ويطرحون أفكاراً سلموية لا يضارع سهولة تقبّلها وتبنّيها إلاّ استشهادُها بمخاطر لم يعد لها وجود، من نوع احتمالات النزاع والصراع بين

دول أوروبا الغربية. لكن أوروبا الناشئة مقبلةٌ على الاضطلاع بمسؤوليات دولة، فإذا لم تضطلع بهذه المسؤوليات فإنها ستظهر بمظهر العاجز المقصّر.

والواقع أن الستاتيم السياسية القومية في أوروبا تعاني من الضعف والوهن. فمن جهة نجد كفاآت ومؤهّلات كثيرة تمّ انتقالها إلى بروكسل. ومن جهة أخرى، نشهد تكوُّن العديد من الجماعات المصلحية والضاغطة التي تتراوح بين موقفين: فإما أن لا تعوّل على السستام السياسي في شيء، بل تعتمد على وسائل الإعلام وحسب، وإما أن تمارس ضغطاً مباشراً على المؤسسات الأوروبية. كما أن الاتجاه نحو جعل الاقتصاد شاملاً وعاماً قد يؤدي إلى تجزئة قصوى للطلبات المجتمعية والثقافية، مما يُضعف السستام السياسي والدولة. فالديموقراطية لن يكون لها أن تبقى على قيد الحياة ولا أن تتعزّز في البلدان الأوروبية، مهد ولادتها، ما لم تتكوّن دولة أوروبية وما لم يصار إلى الاعتراف باستقلالية الستاتيم السياسية القومية تجاه هذه الدولة. بهذا المعنى، كان للمقاومات التي تصدّت لإبرام اتفاقية ماستريخت، وعلى رأسها المقاومة الدانمركية، مضاعفات ومفاعيل إيجابية. إذ إن هذه الاتفاقية التي كانت واضحة جداً بالنسبة لإيجاد عملة واحدة، ظلت غامضة حول الأمور التي تتعلق بالسياسات المجتمعية، ناهيك بالتزامها الصمت حول مسألة توزُّع المسؤوليات بين الصعيد الأوروبي والصعيد القومي. أما في الولايات المتحدة فنجد الآية مقلوبة. إذ إن سقوط الرئيس بوش الذي كان منصرفاً لشؤون السياسة الدوَلية، وفوز خصمه الديموقراطي كلينتون، يفسّران قبل كل شيء بنجاح سياسة المينغ(*) التي صاغها مايكل لرنر، والتي تستجيب لإرادة الناخبين بإنعاش سستام سياسي كان قد تهمّش بفعل الأهمية الأرجحية التي أُوليت لدور الدولة الأميركية على الصعيد العالمي على حساب الدفاع عن مصالح الناس المباشرة وخاصة منهم الذين يعانون من البطالة ومن ثغرات سستام الرعاية المجتمعية ونواقصه. هذا وكانت مشكلة غياب السستام السياسي أخطر المشكلات التي واجهتها روسيا بعد زوال الاتحاد السوفياتي، بينما أُعيد تركيب هذا السستام في بولونيا والمجر، بل حتى في تشيكوسلوفاكيا السابقة، فبرهن عن مقدرته، خاصة في بولونيا، على الاستجابة للطلبات المجتمعية وبالتالي على ردم الهوّة التي فغرت بين اقتصادٍ تمّت عملية انفتاحه على السوق بصورة فظّة وبين سكان تحددهم نزعتان دفاعيّتان، قومية وشعبوية. وسوف يتبيّن لنا أيضاً أن ضعف السستام السياسي هو في أصل تلك الركاكة والهشاشة التي يعاني منها كثير

(*) La politique du meaning اي السياسة الهادفة.

من بلدان أميركا اللاتينية، من المكسيك إلى البيرو وفنزويلا، بينما نجد أن صلابة السستام السياسي قد ساهمت في النجاح الذي حقّقته تشيلي في جميع الميادين، كما نجد في البرازيل أن السستام السياسي لم ينجرف في الأزمة التي تعرّضت لها الدولة.

إن الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة شرط مركزي من شروط تكوّن الديموقراطية. فهذه لا وجود لها إلاّ بوجود الاعتراف بالمنطقين الخاصّين بالمجتمع المدني والدولة، وهما منطقان متميزان، بل متعارضان في كثير من الأحيان، كما أنها لا توجد إلاّ بوجود سستام سياسي مستقل عن كل منهما من أجل تدبُّر علاقاتهما العويصة. وهذا ما يذكّرنا بأن الديموقراطية ليست صيغة من صيغ وجود المجتمع ككل، بل صيغة من صيغ وجود المجتمع السياسي، كما يذكّرنا في الوقت نفسه بأن الطابع الديموقراطي للمجتمع السياسي يتوقّف على كلا هذين الأمرين، مما يتعارض مع الفهم القائل بهيمنة السستام السياسي، أي مع الفهم الذي يدافع عنه دعاة العقد المجتمعي. لكنها أيضاً علاقات استقلالية تنيط بالمؤسسات السياسية دوراً يتخطّى بأشواط دور السمسار والوسيط ويجعلها العنصر المركزي في عملية توحيد المجتمع والحفاظ على اتّساقه العام. لقد وصفت النظريات الوظيفية مجتمعاتٍ مؤلّفة من مؤسساتٍ تتضافر جميعاً على تحقيق وحدة المجموع وتكامله، وهذا ما ينيط بالعائلة والمدرسة، كما بالأعراف والدين، دوراً توحيدياً لا يقلّ أهمية عن دور المؤسسات السياسية. أما الدولة والمجتمع المدني فهما، على العكس من ذلك، لا يعتبران توحيد المجتمع هدفاً من أهدافهما الرئيسية. فالدولة «تشنّ الحرب»، أي أنها تستجيب قبل كل شيء للوضع الدولي الذي تخضع له البلاد. والمجتمع المدني، من جهته، يظل محكوماً بالصلات والروابط المجتمعية، وهي صلات وروابط قائمة على التنازع تارةً، وعلى التعاون طوراً، وعلى التفاوض طوراً آخر. فالسستام السياسي هو وحده المكلّف بتشغيل المجتمع ككلّ، وذلك إذ يجمع بين تعدّد المصالح ووحدة القانون، ويبني علاقات بين المجتمع المدني والدولة.

يتحقّق الحدّ من سلطة الدولة إذن بشرطين: الاعتراف بالمجتمع السياسي واستقلالية هذا المجتمع، في آن معاً، حيال الدولة وحيال المجتمع المدني الذي طالما صير إلى خلطه معه، والذي كان يُفترض به، بحسب تحليل تالكوت بارسونز، أن يضطلع بوظيفة واحدة هي تحديد الأهداف. إن هذا التحليل يفضي إلى التخوّف من الدعوات إلى دقرطة الدولة أو المجتمع. فالدولة بحد ذاتها ليست ديموقراطية، إذ إن وظيفتها الرئيسية تقوم على الدفاع عن وحدة المجتمع القومي وقوّته في وجه الدول الأجنبية وفي وجه التغيرات

التاريخية الطويلة الأمد في آن واحد. الدولة تقوم بدور دُوَلي وبدور دفاعي عن الذاكرة الجماعية، في الوقت الذي تقوم بدور التوقّع الطويل الأمد والتخطيط البعيد الأجل. وليس في أيٍ من هذه الوظائف الأساسية ما يستدعي الديموقراطية بحدّ ذاته. كذلك الأمر بالنسبة للفعاليات والحركات المجتمعية. فهي إذ تنشّط المجتمع المدني وتنفخ الحياة فيه، لا تتصرّف طبيعياً بصورة ديموقراطية، حتى ولو كان شرط ديموقراطية السستام السياسي تمثيله لمصالح القوى المجتمعية الفاعلة. فالسستام السياسي هو مقرّ الديموقراطية ومستقرّها.

حدود الليبرالية

يتماهى الفكر الليبرالي بالديموقراطية عندما يرفض تماهي الدولة بأحد المعتقدات الدينية أو بأي سستام قِيميّ من شأنه أن يكون بمنأى عن حساب السيادة الشعبية. وغالباً ما كان تخوّفه من الدولة، ومن الايديولوجيات والتعبئات الشعبية الكبيرة، ومما سمّاه رالف دارندورف بازدراء «حمّام المشاعر الشعبية الأكبر» (خطرات حول الثورة في أوروبا، ص ١٧) مبرّراً، وإن بصورة دراماتيكية، بحيث ينبغي لنا أن نعترف له بموقع معيّن داخل الفكر الديموقراطي. حتى إن الكلام على ديموقراطية مضادّة لليبرالية هو بحد ذاته كلام متناقض ينمّ عن نظام سلطوي أكثر بكثير مما ينمّ عن نمط مخصوص من أنماط الديموقراطية. رغم ذلك فالليبرالية والديموقراطية ليستا مترادفتين. فإذا كان لا وجود لديموقراطية ما، إلا إذا كانت ليبرالية، فهناك الكثير من الأنظمة الليبرالية التي ليست ديموقراطية. ذلك أن الليبرالية تضحّي بكل شيء في سبيل بُعد واحدٍ من أبعاد الديموقراطية هو الحدّ من السلطة، وهي تقوم بذلك باسم فهمٍ معيّن يهدّد الفكرة الديموقراطية بمقدار ما يصونها.

إن الفكر الليبرالي يقوم على التخوّف من القيم، ومن أشكال التسلّط التي تفرض احترام هذه القيم. إنه يفصل بين نصاب العقل الحيادي الذي ينبغي أن يكون عقل الحياة العامة والذي هو أيضاً عقل المنفعة والفائدة، ونصاب المعتقدات التي ينبغي أن يظل نصاب الحياة الخاصة. وهو لا يؤمن بوجود قوى مجتمعية فاعلة تتحدّد بقيمها وبصلاتها المجتمعية معاً. بل يؤمن بالمصالح والميول الخاصة، ويسعى إلى إتاحة أكبر مجال ممكن لها، شرط أن لا يؤدّي ذلك إلى المسّ بمصالح الآخرين وميولهم. إنه يريد أن يعطي «لكل جماعة من الجماعات البشرية مجالاً كافياً لتحقيق غاياتها المخصوصة والفريدة، على أن لا يؤدي ذلك إلى احتكاك شديد بغايات الآخرين» كما يقول ايزاياه برلين.

ولكن حتى يكون هذا التوفيق بين الغايات أمراً ممكناً، ينبغي أن تُقلع كلٌ من الجماعات المذكورة عن تطلّعها إلى المطلق، أي أن تكفّ عن كونها عقيدة، وأن تقتصر على كونها إما مصلحة من المصالح وإما ذوقاً من الأذواق أو رأياً من الآراء لا يدّعي فرض نفسه على الآخرين. الأمر الذي ينطوي على صورة للحياة المجتمعية لا مكان فيها للمعتقدات ولا للنزاعات المجتمعية الأساسية، وبالتالي لا مكان فيها لفكرة السلطة بالذات. فالليبرالية ترى المجتمع المثالي بمثابة السوق، الأمر الذي لا يستبعد في كلا الحالين تدخّل القانون والدولة، لكنّ هذا التدخّل إنما يتمّ ليفرض احترام قواعد اللعبة، ويشرف على سلامة المعاملات، ويضمن حرية التعبير والفعل للجميع.

هذا ويفصل الفكر الليبرالي فصلاً تاماً قدر الإمكان بين الذاتية والحياة العامة، أي، بصورة أقرب إلى الملموس، بين الطلبات الشخصية والعقل الذي ينبغي أن يحكم التبادلات المجتمعية. فالفهم الليبرالي للديموقراطية يقتصر على ضمان حرية اختيار الحاكمين بدون الانشغال بمضمون ما يفعلونه. هذا ما يقوله رالف دارندورف، بعد عدد من المفكرين الليبراليين الآخرين، بكلام واضح: «إن المهمّ هو ضبط الجماعات الحاكمة والتوازن معها واستبدالها من حين لآخر، بوسائل هادئة كالانتخابات مثلاً» (ص ١٧). ولكن على مَ تقوم شرعية هذه الجماعات الحاكمة؟ إن الليبراليين يعمدون هنا إلى إبراز الاهتمام بالصالح العام والأهلية له، بينما يشدّد خصومهم على سلطة رأسالمال الاقتصادية والثقافية. والواقع أن هذين التأويلين أقلّ تعارضاً مما يبدو في الظاهر، إذ إن الليبراليين لم يترددوا في القول بأن البحبوحة والملكية، فضلاً عن التعليم، أمور لا غنى عنها للارتفاع إلى مصاف الاهتمام بالصالح العام وللقيام بعمل عقلي. والنخبوية الليبرالية لا تجد حرجاً في التسليم بأن معشر الجنتلمان يتمتّعون بأطرف الأذواق، وأنهم أقدر الناس على التعبير عن أذواقهم. كما أنها، بالمقابل، تتخوّف من الأهواء الشعبية. فهي، شأنها شأن كل أشكال العقلانية، تقوم على التعارض والتضادّ بين العقل والعواطف الجيّاشة، وبالتالي بين النخبة العاقلة والفئات التي تتحكّم بها أهواؤها وعواطفها، تتساوى في ذلك النساء والطبقات الشعبية أو الشعوب المستعمَرة التي ينبغي أن تظل خاضعة لوصاية **السانيور پارس**(*). فإذا كانت الليبرالية تستبعد عن المنتَخبين أية صفة تمثيليّة لهم تجاه القوى والحركات المجتمعية الفاعلة، وإذا كانت ترفض، في الواقع، وجود حقل مجتمعي لأنها لا تعترف إلاّ بالتنظيم السياسي وبالمصالح، فإنها تكون قد حكمت على

(*) Sanior pars، باللاتينية في النص اي الفئة المميّزة أو الفضلى.

نفسها بأن تكون ذات أهمية عملية محدودة جداً، بينما تظل أهميتها النقدية كبيرة. فالليبرالية عنصر دائم من عناصر الديموقراطية. لكنها ليست سوى منطقة وسيطة وقلقة تقع بين قوى سياسية متعارضة، في الحين الذي تمتاز هذه القوى بتحديد «مجتمعي» صارم، خاصة إذا كانت طبقات مجتمعية أو جماعات مصلحية. لقد حاربت الليبرالية الملكيات المطلقة. لكنها سرعان ما تعرّضت، بعد سقوط هذه الملكيات، لمحاربة الحركات الشعبية. أما في المجتمعات المعاصرة، فإن مواقعها تتقلّص يوماً بعد يوم. وكيف للمرء أن يدافع عن لا أدريته بينما تتصدّى المذاهب القومية والمعتقدات الدينية إلى حمل قسم كبير من العالم على عاتقها؟ وفي البلدان التي يطغى عليها اقتصاد السوق، كيف للمرء أن يحول دون تقطيع الأذواق والمصالح الخاصة لأوصال المجتمع، وتجزيئه إلى سلسلة من الطوائف المغلقة على ذواتها، والتي لا ترتبط في ما بينها إلاّ برباط سوقٍ خاضعة لهيمنة عددٍ من المصالح المالية التي لا يضبطها أيُّ ضابطٍ سياسي؟ وهل ما زال بوسعنا أن نطلق صفة الليبرالية على مجتمعٍ جرفته أمواج المضاربة، وطغت عليه امبراطوريات المال، وتلاعبت به غوايات الاستهلاك المعمّم الذي يغلّب الطلبات الفردية الإتّجارية على الاستهلاكات الجماعية وعلى الرغبة بالعدالة والمساواة؟ فلا نظرية الولفير ستيت(*)، ولا المذاهب القومية المستجدّة عادت تتعرّف على نفسها من خلال الفهم الليبرالي للمجتمع. أما الاجتماعيات، فهي تعارض الفصل الليبرالي بين المصالح الخاصة وتَدبُّر الشؤون العامة بتقديمها صورة متماسكة لمجتمعٍ توجّهه، في آن معاً، تطلعاتٌ ثقافية ونزاعاتٌ مجتمعية تتكوّن من مزيجها القوى المجتمعية الفاعلة وعلى رأسها الحركات المجتمعية التي هي مفردات التحليل والنشاط التي حاول الفكر الليبرالي عبثاً أن يتخلّص منها.

مهّد الفكر الليبرالي للديموقراطية بنقده للسلطة الأوتوقراطية، لكنه وقف في وجه الديموقراطية وقاتلها، قبل أن يؤدي تدفّق الجحافل التوتاليتارية، إلى تقارب الفكر الليبرالي والفكر الديموقراطي اللذين حافظا عملياً على استقلال كل منهما عن الآخر عبر علاقاتهما المتبدّلة. واتّخذ الفكر الليبرالي بعد الثورة الفرنسية نبرة محافظة ما لبثت أن تصاعدت وتيرتها. يتضح ذلك من كتابات توكفيل عبر ردّه العنيف على الأيام الثورية التي شهدها عام ١٨٤٨، كما أنه أكثر وضوحاً عند تين، ثم عند موسكا الذي كان أقرب إلى الفظاظة في البداية ثم مال إلى الاعتدال. والترجمة الأميركية لكتابه عناصر لعلم السياسة نقلت ما سمّاه الطبقة السياسية (Classe Politique) بـ الطبقة المسيطرة

(*) Welfare state، بالانكليزية في النص: اي دولة الرفاهية.

(Ruling Class)، رغم أن تحليله لهذه الطبقة كان قد طغى على الطبعة المزيدة من كتابه التي نشرت عام ١٩٢٣. إن هذا الفصل بين السياسي والاقتصادي يوجد حاجزاً مجتمعياً بين من هم مؤهلون للحكم وبين من هم غير مؤهلين له. حاجز كان من الممكن أن يبدو متعذّراً تجاوزُه في جنوب إيطاليا حيث ولد موسكا قبل أن يتبوّأ مناصب رفيعة في بريطانيا الكبرى وفرنسا، لكنه كان أقلّ شهرةً في الولايات المتحدة، رغم أن هارفرد ويال دأبتا زماناً طويلاً على تزويد البلد المذكور بقادته وحكامه. إن هذه العقلانية الليبرالية تشكّل امتداداً للتراث المكيافيلي لأنها تعطي الأولوية لمشكلة إمكانية الحكم على مشكلة الصفة التمثيلية.

لكنّ ما حصل في أواخر القرن التاسع عشر هو أن عدداً من المبادىء كالتجارة والقانون لم تعد تبدو بمثابة المبادىء المكونة للتجمعات المجتمعية التي سمّاها موسكا أنماطاً مجتمعية. بل صار الفكر القومي هو المبدأ المكوّن لها. والأفكار التي تعطي الأولوية لوحدة المجموعات المجتمعية على علاقاتها الداخلية تستسهل التحول إلى الفكر القومي وتستصعب تبنّي فكرة صراع الطبقات التي هي فكرةٌ مجتمعية أكثر مما هي سياسية. إن الأولوية المعطاة للشأن السياسي كانت تحمل ذهنية الحرية في بعض الأحيان، لكنها كانت تغذّي الأنظمة السلطوية أحياناً أخرى باطّراحها جانباً كل ما من شأنه أن يقسم، باسم ما من شأنه أن يوحّد. وما صعود الفكر القومي إلاّ شاهد بليغ على ذلك.

في بداية القرن العشرين أدّى انفجار الحركات الثورية التي أفضت إلى الثورة في روسيا والمجر وإلى محاولات الحكومة الثورية في ألمانيا وإلى الأزمة المجتمعية الكبرى عام ١٩٢٠ في إيطاليا، والتي ساهمت بحصول ردة الفعل الفاشية، إلى تحويل هذه المكيافيلية الليبرالية إلى مكيافيلية رجعية. هكذا عمد موسكا، الذي يشير نوربرتو بوبيو بحقّ إلى توجّهه المضاد للثورة، إلى دعم الفاشية الموسولينية، شأنه في ذلك شأن مايكلز، لكن هذا الدعم لم يكن إلاّ دعماً ليبرالياً. هذا وكان موسكا في شبابه قد تبنّى الفصل الحادّ الذي أقامه سبنسر بين المجتمع العسكري والمجتمع الصناعي، إذ سمّاه إقطاعياً وبيروقراطياً، لكنه مال بعد نضجه إلى المزج بين الديموقراطية والليبرالية. والواقع أن هذا الموقف الذي يبدو موقفاً وسطاً، هو موقف معادٍ للديموقراطية، ولو من باب تعريفه لها، إذ يجعلها نظاماً لا يمنع أحداً من حق الإنتماء إلى النخبة الحاكمة. فإذا كانت الديموقراطية تتحدّد بأصل الحاكمين المجتمعي فإنها تصبح بعيدة جداً عن أن تكون حكم الشعب. هذا ويرى موسكا، شأنه شأن كثير من الليبراليين منذ روسو، أن من المتناقض أن يتصوّر المرء نظاماً يكون الحكم فيه للعدد الأكبر من الناس بينما تكون الأقلية هي المحكومة.

لم تتطور الفكرة الديموقراطية إلاّ بعد معالجة هذا الشرخ المجتمعي السياسي الذي انقسم بموجبه المجتمع إلى صعيدين (والذي نستطيع الاستشهاد عليه بالتعارض القائم بين مواطنين فاعلين ومواطنين خاملين)، وذلك عن طريق الاقتراع العام الذي أدخلته فرنسا للمرة الأولى عام ١٨٤٨، ثم عن طريق اشتغال المؤسسات السياسية، وارتباط هذا الاشتغال بتلبية طلبات شعبية معينة، لأن هذه الطلبات كانت تدعو في مواجهتها للمصالح المهيمنة إلى اعتماد العقلنيّة التقنية والاقتصادية بعد أن كان قد مضى وقت طويل على استخدام هذه العقلنيّة حجّةً ضدّها. وكانت الحركة العمالية هي التي وفّرت للديموقراطية أسسها المتينة، رغم مساهمة الايديولوجيا الاشتراكية (لا الحركة العمالية) بإقامة دكتاتوريات بروليتارية معادية للديموقراطية. فالفكر الديموقراطي لا يقلّ ابتعاداً عن الايديولوجيا الثورية منه عن الايديولوجيا الليبرالية.

أما في العالم المعاصر الذي تهيمن عليه الدولة الراعية، من جهة، والأنظمة القومية أو السلطوية من جهة أخرى، فإن الفكر الليبرالي لم يعد بوسعه الاكتفاء بفهم الحرية فهماً سلبياً. فلنتابع هنا إيزاياه برلين ما دام اسمه قد ارتبط بمعارضة الحرية بكلا فَهمَيْها. فهو يقول، أولاً، إن العالم الحديث لم يعد يؤمن بالحقائق الأبدية وبطبيعة الإنسان السرمدية، خلافاً لعقلانيتي عصر الأنوار. بل إنه يرى أيضاً في ذلك النوع من العقلانية السستامية مصدر الطوباويات التي طالما شكّلت خطراً على الديموقراطية. فقد كانت الطوباويات متعّددة الأشكال في اليونان القديمة وفي الحقبة الكلاسيكية من العالم الحديث، ثم اتّخذت أشكالاً جديدة مع عقلانية هيجل وماركس التاريخانية. وفي كل الأزمنة طرحت هذه الطوباويات مسألة وجود المجتمع الكامل، وبالتالي الجامد، الذي لا تقل سرمديته عن طوباويته، بحيث أن هذا الطرح لم يدع أيّ مجال للنقاش السياسي المنفتح. ثم يرى برلين أن القطع مع فلسفة الأنوار الصلفة هذه، تحت ضربات الـ Sturm Und Drang(*)، ثم تحت ضغط الرومانسية وفلسفة هردر وفيختته الألمانية، هو الذي أدّى، بفرضه لتعددية القيم، إلى ولادة المجتمع المنفتح. فالدعوة إلى خصوصية كل ثقافة من الثقافات هي التي مكّنت سياسة الذات الفاعلة، سياسة أصالتها وإبداعها، أن تحلّ محلّ المُثل التي حملها الاستبداد المتنوّر بكل عقلانيتها السلطوية. قد يرى البعض في نقطة الانطلاق الفريدة هذه تناقضاً واضحاً، لفرط ما قيل وأعيد القول بأن العقلانية أتاحت التواصل والاتصال بين الجميع، في حين أن الدعوة إلى الخصوصية الثقافية تجعل

(*) Sturn und Drang، بالالمانية في النص.

كل امرىء حبيساً ضمن ثقافة قومية معينة وحين معيّن من أحايين التاريخ. لكن ايزاياه برلين يسارع إلى معالجة هذه التناقضات الظاهرة. كيف يستطيع العالم الحديث أن يؤسّس للحرية انطلاقاً من هذه التعدّدية الثقافية، وكيف يتسنّى له أن يتجنّب الوقوع في النزعة القومية التي قد تذهب إلى أقصى أشكالها؟ على هذين السؤالين اللذين لا يستطيع أحد أن يتجاهلهما، ينبغي للمرء أن يجيب بأن الحرية تظلّ مهدّدة بجميع أشكال الفهم التي تجعل الفرد متماهياً مع المجموع الطبيعي أو التاريخي الذي ينتمي إليه، كما يُقال. إذ إن دور الدولة يقوم عندئذ على تحرير أمة أو طبقة، مما يجعل الفرد، وفقاً لهذا الدور نفسه، عبداً للجماعات المذكورة أو حتى للإرادة العامة، كما عبّر عنها روسّو. وإذ يشدّد إيزاياه برلين على الدور الإيجابي الذي تقوم به التعدّدية الثقافية، فإنه يناهض في الوقت نفسه تلك القدرة الكلية التي تتمتّع بها دولةٌ تتماهى بطائفةٍ معينة أو بحين من أحايين التاريخ. فإذا حصلت هذه المناهضة صار بوسعنا أن نناهض معها طغيان الأكثرية، أي أن ندافع عن الذات الشخصية، الخلاّقة، المبدعة، المبتكرة، ضد الرأي السائد المهيمن والمصالح القائمة. هكذا نكون قد ابتعدنا عن التعارض الكاذب الوضوح بين حرية سلبية وحرية إيجابية، فريدوم فرام وفريدوم تو(*)، كما يقول الانكليز. إذ من الأولى التحدث عن حريّتين، عن حريتين سلبيّتين، إحداهما تحرّرٌ من الدولة، والأخرى تحرّرٌ من الانتماآت المجتمعية. عندئذ فقط يكون للدعوة إلى الذات أن تفضي إلى الحرية لا إلى الطائفية القمعية.

لكن هذه الطريقة الملتوية التي تتّبعها الحرية المعاصرة والتي تبتعد عن العقلانية لكنها تظل مهدّدة بالنزعة القومية أو بالايديولوجيا الطبقية، هي طريق وعرة المسالك بحيث أن ليبرالياً مثل ايزاياه برلين تظلّ تسوّل له نفسه أمر العودة إلى العقلانية الجامعة التي انطلق منها، الأمر الذي من شأنه أن يتيح له أيضاً إسباغ معنى بسيط على الحرية السلبية بحيث تتعارض، والحالة تلك، مع السلطة التي تتكلّم باسم الطبيعة أو باسم التاريخ. لكن المسار الذي سلكه برلين أكثر تشويقاً من ذلك. فهو ينمّ عن أن الحرية الايجابية التي تستطيع ولا شكّ استيلاد دكتاتوريات شعبية، تتحدّد أيضاً بصورة «إباحية» بوصفها دفاعاً عن حقوق الإنسان ضد المجتمع وضد الدولة على السواء. إن حرية أهل الحداثة لا تقتصر على فرديّةٍ وهمية إلى حدّ كبير، بل هي تقطع مع توحيد الفرد توحيداً أفلاطونياً بالنصاب الطبيعي والمجتمعي، وتضع نفسها في خدمة الذات الشخصية، وذلك عبر

(*) Freedom from et Freedom to، بالانكليزية في النصّ، اي التحرر من كذا والتحرر من اجل كذا.

تعدّديةٍ مجتمعية وثقافية قد يكون لها أن تقضي عليها، لكنها في الوقت نفسه شرطُ تأكيدها لذاتها وإثباتِ وجودها.

إن قوة الليبرالية تنجم اليوم قبل كل شيء عن أن الديموقراطية تعرّضت لهجمات شديدة في هذا القرن من جانب أنظمة توتاليتارية أو سلطوية. فإذا كانت هذه الدول قد نطقت باسم ثقافة معينة، ووجّهت اقتصاداً معيّناً، وفرضت إيديولوجيا معينة، بل تطوّعت في بعض الأحيان لتكون ذراعاً مسلّحة لدِين معيّن، أفلا يفرض علينا الدفاع عن الديموقراطية، والحالة هذه، أن نرفض كل أشكال السلطة المهيمنة وأن نعترف بالتالي بالفصل التام بين مختلف ميادين الحياة المجتمعية، بالفصل التام بين الدين والسياسة والاقتصاد والتربية والحياة القومية والعائلة والفن، الخ؟ وبينما نجد أن الفكر الديموقراطي حارب بالدرجة الأولى تمركز الثروات أو تمركز السلطة، نجد أن مايكل والزر يذهب إلى القول بأن هذه المهمّة لا يسعها أن تتحقّق إلا على يد دولة قديرة تصل بها قدرتها إلى حدّ فرض هيمنتها على المجتمع بأسره، وأن من الواجب بالتالي أن نضع هدفاً رئيسياً لأنفسنا مفاده الاعتراف باستقلالية كل دائرة من دوائر الحياة المجتمعية وفرض احترامها على الجميع، والعمل في الوقت نفسه على الحدّ من الفروقات القائمة داخل كلّ منها. «فلا ينبغي لأي خير (س) من خيرات المجتمع أن يُوَزَّع على رجال ونساء يملكون خيراً آخر (ص)، وذلك لمجرّد امتلاكهم (ص) وبدون التفات إلى دلالة (س)» (**دوائر الحرية**، ص ٢٠). فالنضال الديموقراطي الأفعل هو الذي يقف في وجه امتلاك السلطة من قبل الذين يمتلكون الثروة. وهذا تعليل يستند إلى الأطروحة الاجتماعية [السوسيولوجية] الكلاسيكية التي تقول بالتمايز المتعاظم بين السساتيم المجتمعية الفرعية في المجتمعات الحديثة، والتي تدعو، بالتالي، إلى تجزئة السساتيم الجميعية وإلى الاعتراف باستقلالية دوائر الفن والاقتصاد والدين، إلخ.

لكن هذا الفهم الذي يؤول إلى فكرة تلاشي الدولة التي دافع عنها الليبراليون كما دافع عنها ماركس في القرن التاسع عشر، فهمٌ يصعب القبول به لشدّة ما كذّبته الممارسات السياسية، وعلى رأسها الممارسات التي تمّت في ظلّ الديموقراطيات. فهو من شأنه أن يُفضي، أولاً، إلى تعريف دائرة الشأن السياسي بأنها دائرة الكلام والغواية وتراكم الموارد السياسية بمعناها الفعلي أي بما هي أصوات وتحالفات سياسية. وهذا ما يضفي على الشأن السياسي صورةً تجعله أقرب إلى السستام البرلماني الذي عرفه القرن التاسع عشر منه إلى واقع الدول المعاصرة، الأمر الذي يدفع والزر، وهو القريب في ذلك من هابرماس، إلى أن يرى في السياسة عالماً قوامه السجال والحجاج، أي عالماً من الفكر

العقلي، وظيفته أن يضع عدداً من وجهات النظر الذاتية على اتصال بعضها ببعض. ثم إنه فهمٌ يقوم على فصل السستام السياسي فصلاً مفرطاً عن الدولة، من جهة، وعن الفعاليات والصلات المجتمعية، من جهة أخرى. إن تحليل والزر وتحليل الكثيرين من الليبراليين الآخرين، أمر لا يمكن القبول به إلاّ باعتباره تحليلاً لسفح واحد من سفحي الحياة السياسية الديموقراطية. لا شك في أن لا وجود للديموقراطية حيث تحكم الدولة الكلية المطلقة. لكن هذه الديموقراطية لا يعود لها وجود أيضاً ما لم يكن بوسع السيادة الشعبية وقانون الأكثرية أن يعبّرا عن نفسيهما، أي، إذا نحن استعدنا تعابير والزر نفسها، ما لم تتحدّد الديموقراطية باعتبارها «**الطريقة السياسية** لتأجير السلطة»، مما يجعل السياسة في موضع أرفع من موضع النشاطات المخصوصة، بدلاً من أن يجعلها تقنيّة بعينها، كما كان أفلاطون يريد، وبالتالي ينيط بها دوراً توحيدياً. أليس هذا ما يتبيّن لنا من الديموقراطيات المعاصرة التي تتدخل في عمليات إعادة توزيع الدخل الوطني عبر الضريبة وسستام الضمان المجتمعي، وتساعد المنظمات النقابية، وتحمي الأقليات، وتعمل على تطوير قواعد الحق انطلاقاً من طلبات الرأي العام، أي، بكلمة، إن لم تكن تؤمّن توحيد المجتمع وتكامله، فهي تؤمّن على الأقلّ تَداخُل مختلف دوائر الحياة المجتمعية وتَوقُّف بعضها على بعض؟ وهذا ما يُعيدنا إلى أن مسألة الحدّ من السلطة ومسألة المواطنية أمران لا غنى عنهما، معاً، لوجود الديموقراطية.

فليُقلع الواحد منا عن المعارضة التامة بين الليبرالية والديموقراطية. إذ إن الديموقراطية هي التي تكون الضحية الرئيسية في مثل هذه المعارضة المصطنعة. ونوربرتو بوبيو محقّ عندما يرى «أن الحذر والجهل المتبادلين بين الثقافتين، أعني الثقافة الليبرالية والثقافة الاشتراكية، هما في طريقهما إلى الزوال» (مستقبل الديموقراطية، ص ١١٨). ثم إن كتابنا هذا يسعى، هو الآخر، إلى تجاوز التعارض المذكور بدفاعه عن السستام السياسي الليبرالي ضد المخاطر السلطوية، ولكن برجائه أيضاً أن تكون هناك تدخلات مقصودة من جانب الدولة، وبدافع من قوى مجتمعية معينة، ضدّ ليبرالية اقتصادية قد يكون لها أن تؤدّي إلى ازدواجية المجتمع بصورة متزايدة.

الفصل الرابع

القوى المجتمعية الفاعلة وصفتها التمثيلية

لا وجود لديموقراطية ما لم تكن تمثيلية. واختيار الحاكمين اختياراً حراً من قبل المحكومين يصبح خالياً من أيّ معنى ما لم يكن هؤلاء المحكومون قادرين على التعبير عن طلباتٍ معيّنة، وعن ردود فعل أو احتجاجات محدّدة، منشأها «المجتمع المدني». ولكن ما هي الشروط التي تجعل العملاء السياسيين يمثّلون مصالح القوى المجتمعية الفاعلة ومشاريعها؟

القوى المجتمعية الفاعلة والعملاء السياسيون

إذا كانت المصالح متعدّدة ومتنوّعة، وإذا كان لكل ناخب سلسلة من الطلبات المعيّنة التي تتعلق بنشاطاته المهنية أو العائلية، أو بتربية أبنائه، أو بأمنه وطمأنينته، إلخ.، فمن المستحيل تحديد سياسة تكون ممثلة لصالح الأكثرية أو لعدد معيّن من الأقليات المهمّة والناشطة. وحتى تتوفّر الصفة التمثيلية ينبغي أن يكون هناك تضافرٌ شديد للطلبات النابعة من عدد شديد التنوّع من أفراد وقطاعات الحياة المجتمعية. وحتى يكون للديموقراطية أسس مجتمعية شديدة المتانة، ينبغي دفع هذا المبدأ إلى غايته القصوى، والتوصل إلى تجاوب معيّن بين طلبات مجتمعية معينة وعروض سياسية معينة، أي بعبارة أبسط، بين فئات مجتمعية معينة وأحزاب سياسية معينة. فإذا نحن ابتعدنا عن هذا الوضع، فكانت الأحزاب السياسية ائتلافات لجماعات مصلحية، فإن بعض هذه الجماعات، حتى ولو كان في وضع أقلّوي شديد، يستطيع أن يميل بإحدى كفتي الميزان من جانب إلى آخر، وأن يكتسب بالتالي وزناً أو نفوذاً لا يتناسب مع أهميته الموضوعية. لذا تكون الديموقراطية في أقصى درجات قوّتها عندما تقوم على معارضة مجتمعية واسعة وعامة ـ كأن تقوم مثلاً على ما يسمّيه التراث الغربي بصراع الطبقات ـ مقترنةً بتبنّي الحرية

السياسية. فكما أن العمل على قلب السلطة بالقوة، أو القضاء على الأقليات المسيطرة باعتبارها عدوة للمجتمع، أو القول بانتصار شعب موحّد، يفضي بأقصر السبل إلى أنظمة سلطوية، كذلك يشكّل وجود التنازع العام بين قوّتين مجتمعيتين فاعلتين أمتن الأسس التي تقوم عليها الديموقراطية. فالبلد الذي شهد أشدّ تبلور للطبقات المجتمعية وأشد احتدام لنزاعاتها، والذي هو بريطانيا الكبرى، هو البلد الذي اتّخذت فيه الديموقراطية أشكالها الأكثر استقراراً، كما أن الاشتراكية ـ الديموقراطية في أوروبا الشمالية قادت الذهنية الديموقراطية إلى النصر عبر التنازع المفتوح الذي احتدم بين حزب عمالي وأحزاب برجوازية، على حدّ تعبير السويديّين. بالمقابل، نجد أن الأمكنة التي كانت الدولة فيها، لا الطبقة الحاكمة، هي العميل الرئيسي للتحديث الاقتصادي، ولكن أيضاً للمحافظة على التراتبيات المجتمعية، كما في بلدان أوروبا اللاتينية وأميركا اللاتينية أيضاً، هي البلدان التي ظلت الديموقراطية فيها ضعيفة، حتى طغت عليها في كثير من الأحيان حركات سياسية ثورية إلى هذا الحدّ أو ذاك تعطي الأولوية للاستيلاء على السلطة وتُقدّمه على تغيير علاقات الانتاج المجتمعية.

في هذا الوضع الأقصى من تضافر الطلبات المجتمعية، يتركّز السجال السياسي على التعارض بين حزبين. وليس من الضروري أن يكون لهذين الحزبين تعريف طبقي كما هي الحال بالنسبة للوضعين اللذين ذكرناهما أعلاه. بل إن أحدهما قد يمثّل الجماعة المجتمعية والثقافية المركزية، بينما يمثّل الآخر مجموعة من الأقليات التي تشكّلت عبر الهجرة، وهذا ما كان عليه الوضع في الولايات المتحدة لكنه بات اليوم أقلّ مما كان عليه في الماضي. غير أن تبسيط الحياة السياسية لا يصل، في معظم البلدان، إلى هذا الحدّ، بحيث يُفترض بالتحالفات أن تنعقد بين قوى سياسية تتجاوب في آن واحد مع فئات مجتمعية ومع تطلعات سياسية مختلفة. ويزداد تعقيد هذا التمثيل السياسي بازدياد وطأة الدولة على الحياة المجتمعية، إذ إن هذه الحياة تجد نفسها مجزّأة ومبعثرة تجاه دولةٍ تتكّل عليها، كما أنها تعاني من ضعف قدرتها على الفعل المستقلّ. هكذا شهدت فرنسا في كثير من الأحيان ثلاثة يمينات، بحسب تحليل رينه ريمون، ويسارين على الأقلّ، منذ أن انفجر الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠ على أثر الثورة السوفياتية التي تبعتها أكثرية الحزب الاشتراكي المذكور، بينما رفضت الأقلّية أن تنضمّ إلى الأممية الثالثة. من الطبيعي أن يكون للسستام الانتخابي مضاعفات مباشرة على عدد الأحزاب، ولكن ألسنا نجد أيضاً أن حرص بريطانيا الكبرى على التمسّك بالسستام الأكثري الفردي ذي الدورة الواحدة يعود إلى أن المجتمع الانكليزي ظل محكوماً منذ أواخر القرن التاسع

عشر بتلك المواجهة المزمنة بين الجنتلمان [الأشراف] والووركنغ كلاس [الطبقة العاملة]؟

أما الشرط الثاني للصفة التمثيلية التي تتمتع بها القوى المجتمعية الفاعلة فينجم عن الشرط الأول. ينبغي أن تكون الفئات المجتمعية قادرة على تنظيم نفسها تنظيماً مستقلاً على صعيد الحياة المجتمعية بالذات، أي على عالية الحياة السياسية. لقد تحقّقت هذه الاستقلالية، في التراث الغربي، على أفضل نحو منظور. فحكمت الحياة النقابية في التراث الاشتراكي ـ الديموقراطي، تشكيل الأحزاب العمالية أو الاشتراكية التي مثّلت ذراعها السياسي، على نحو ما تأكّد بنوع خاص في حالة حزب العمل الانكليزي الذي كان تابعاً للنقابات المنضمة إلى اتحاد الـ TUC. والصلات التي تربط بين الاتحاد النقابي LO والحزب الاشتراكي الديموقراطي في السويد هي من الطبيعة ذاتها. ولا يختلف الوضع عن ذلك أبداً في إيطاليا وإسبانيا حيث يرتبط كلٌّ من الاتحادات النقابية بحزب سياسي، على الأقلّ حتى عهد قريب في اسبانيا حيث دخلت UGT في تنازع مع الحزب الاشتراكي الحاكم، حزب الـ PSOE. أما في فرنسا فالصلات بين الـ CGT والحزب الشيوعي صلات وثيقة جداً، وكثيراً ما يشعر نقابيو الـ CFDT أنهم قريبون من الحزب الاشتراكي. بالمقابل نجد أن نقابة الـ FO التي تربطها بالحزب الاشتراكي صلات متينة جداً، تستقبل كذلك نسبة مرموقة من ناخبي الأحزاب اليمينية ومن مناضلي أقصى اليسار. وأما من جهة أرباب العمل، فإن التنظيمات المهنية تقوم بدور مماثل، تعزّزه الصلات المباشرة التي تقوم بين الحكام وأبرز المسؤولين الاقتصاديّين. أما إذا حصل العكس، ولم يتمّ توحيد الطلبات المجتمعية إلاّ على الصعيد السياسي، فكيف يتسنّى لنا أن نتحدّث عن ديموقراطية تمثيلية؟ ففي هذه الحال يأخذ الوضع بالاقتراب اقتراباً خطيراً من الوضع النقيض للديموقراطية، أي من المجتمع السياسي الجماهيري. فالصلات بين الحياة المجتمعية والحياة السياسية ليست مباشرة وحسب. بل هي تمرّ أيضاً عبر وسطاء وروابط ونوادي وصحف ومجلات وجماعات مثقفة توجّه الخيارات السياسية وتساهم، بموازاة ذلك، بتشكيل عرض الأحزاب السياسية في عدد من ميادين الحياة المجتمعية.

أزمة التمثيل السياسي

يجري الحديث في كثير من البلدان الغربية منذ مدة طويلة ولكن بمزيد من الإلحاح، عن أزمة التمثيل السياسي التي يعتبرها المتحدثون مسؤولة عن هزال المشاركة. والواقع أن هذا الحديث لا يخلو من الصحة، إذ إن الأسس المجتمعية للحياة السياسية قد ضعفت وتخلّعت بمقدار ما خرجت البلدان المذكورة من طور المجتمع الصناعي الذي كان

محكوماً بتعارض أرباب العمل والمأجورين. فالقسم الأُكبر من سكان هذه البلدان الناشطين لا ينتمي لا إلى العالم العمالي ولا إلى عالم أصحاب المشاريع حتى ولو كانوا من صغار الحرفيّين أو التجار. وعالَم المستخدَمين لا يشكّل مجرّد امتداد لعالم العمال، كما أن فئة الكادرات بعيدة أيضاً عن مأجوري التنفيذ وعن أصحاب القرار. هذا بالإضافة إلى أن هذه المجتمعات تتحدّد بالاستهلاك والمواصلات الجماهيريّين، وبالحراك المجتمعي والهجرات، وبتنوّع العادات والدفاع عن البيئة، مثلما تتحدّد بالانتاج المصنَّع، مما يجعل من المستحيل بناء الحياة السياسية على نقاشات وسجالات وعلى قوى فاعلة لم تعد تتجاوب إلا جزئياً مع الواقع الراهن. وقد أدّى ذلك كله إلى استقلال الأحزاب السياسية استقلالاً متزايداً عن القوى المجتمعية، وإلى عودة هذه الأحزاب إلى الفهم الذي طغى على التجربة الانكليزية أيام التنافس بين الويغز والتوريز. فأخذ البعض يميل شيئاً فشيئاً إلى الاعتقاد بأن على الأحزاب أن تكون عبارة عن فرقاء حُكم يختار بينها الناخبون بحرية. والواقع أن هذه الصورة لا تصحّ اليوم في أي مكان. فليس من الصحيح أن الجمهوريين والديموقراطيين في الولايات المتحدة ليسوا سوى ائتلافين مشكّلين من أجل الانتخابات الرئاسية. إذ إن قسماً كبيراً من جمهور كلّ من هذين الحزبين يعتبر ثابتاً ومستقراً كما أنه يتماهى باختيارات مجتمعية واقتصادية. ربما كانت فرنسا وايطاليا هما البلدان اللذان شهدا في السنوات الأُخيرة أضعف المسافة بين الأحزاب السياسية. في فرنسا، لأن حاجات الاستنهاض الاقتصادي حملت اليسار الاشتراكي، ابتداءً من عام ١٩٨٤، على اتّباع سياسة ليبرالية أرثوذكسية لم يطرأ عليها تعديل عميق عام ١٩٨٦ ولا عام ١٩٩٣. أما في إيطاليا، فلأن الديموقراطية المسيحية والحزب الاشتراكي كانا قد شاركا في السلطة منذ مدة طويلة ضمن ائتلاف كان له أن يفتح الأبواب مشرعة أمام الفساد، ثم انهارا في الفترة الأخيرة معاً، الأمر الذي استفاد منه الحزب الشيوعي السابق واليمين المتطرف. والحال أن هذين البلدين، فضلاً عن استراليا حيث تبنّى الحكم الاشتراكي سياسة اقتصادية ليبرالية، هي من البلدان التي يجري الحديث فيها بإلحاح عن أزمة التمثيل السياسي. إذ إنه إذا كانت سياسات الأحزاب المسمّاة يمينية ويسارية لم تعد تتعارض تعارضاً واضحاً، فإن هناك وعياً حاداً لدى الرأي العام يعتبر أن التعارض المجتمعي بين اليمين واليسار ما زال قائماً. إن الاستقلالية القصوى للأحزاب السياسية قد تكون لها جوانب ايجابية عندما يصبح تحديدها المجتمعي باهتاً ويغدو أقرب إلى البلاغة الكلامية منه إلى الممارسة. لكن ضررها يظل من حيث المبدأ أكبر من نفعها. فالديموقراطية الأميركية تمكّنت واشتدّ عودها عندما جرى مؤخراً تعزيز التحديد المجتمعي للحزب الديموقراطي، كما أن الفشل الذريع الذي

مني به الحزب الاشتراكي في فرنسا سيزداد تفاقماً إذا هو لم يتقدّم على وجه السرعة بتحديدٍ مجتمعي جديد، ولم يحدّد بوضوح أهم المشكلات المجتمعية في نظره فضلاً عن طريقة معالجته لهذه المشكلات.

وما يتغيّر ليس تبعيّة القوى السياسية تبعيّة ضرورية للطلبات المجتمعية، بل طبيعة هذه الطلبات بالذات. فالأحزاب كانت تمثّل طبقات مجتمعية، فازداد تمثيلها اليوم لمشاريع حياتيّة جماعية، بل إنها أخذت تمثّل حركات مجتمعية. وفكرة **الطبقة المجتمعية** بالذات كانت تستمدّ هويّتها من التماهي الذي تقيمه بين وضع مجتمعي معين وقوة فاعلة مجتمعية وسياسية معاً. فالفعل الطبقي وصلات الانتاج المجتمعية لم تكن تنفصل بعضها عن بعض، مثلما أن الأفكار الليبرالية لا تنفصل عن قوانين السوق بالنسبة لليمين. هذا التحديد «الموضوعي» للقوى المجتمعية الفاعلة هو الذي دبّ به الضعف، دون أن يستوجب ضعفه التخلّي عن الصلة الضرورية القائمة بين الخيارات السياسية ومصالح القوى المجتمعية الفاعلة أو قيمها التي تتحدّد بناءً على موقع القوى المذكورة من علاقات السلطة. خلافاً لذلك، كان التحديد «الموضوعي» للقوى المجتمعية الفاعلة يعطي للأحزاب السياسية حق احتكار معنى العمل الجماعي، وذلك بحكم كونها تعبيراً عيانياً عن «وعي الطبقات المجتمعية لذاتها». أما عندما يتحدّد العمل المجتمعي باعتباره مطالبة بالحرية، ودفاعاً عن البيئة والمحيط، ونضالاً ضدّ «تسويق» جوانب الحياة بأسرها، فإنه يصبح، بالعكس، مسؤولاً عن معناه الخاص. بل يصبح بوسعه أن يتحوّل إلى حزب سياسي، أو أن يفرض، على الأقلّ، أولويّاته على حزب من الأحزاب إذ يدعمه ويعزّز مواقعه.

إن انهيار الاشتراكيات، بدءاً من الشيوعية اللينينيّة وصولاً إلى الاشتراكية ـ الديموقراطية، نجم قبل كل شيء عن استلحاق الحركة العمالية استلحاقاً متزايداً بحزب ما، كان في بداية أمره ثورياً ثم صار الدولة نفسها بعد ذلك. إذ لا يمكن أن يكون هناك ديموقراطية تمثيلية ما لم تكن القوى المجتمعية الفاعلة قادرة على إعطاء معنى لفعلها بدلاً من تلقّي هذا المعنى من الأحزاب السياسية. هذي هي المسألة التي يتعارض فيها الفكر الديموقراطي، أو على الأقل فهم هذا الفكر كما نعرض له هنا، أيّما تعارض مع اليعقوبية الفرنسية وخاصة مع اللينينيّة اللذين ينبغي اعتبارهما معاً بمثابة القوى المضادة للديموقراطية، سواء من حيث توجّههما العام أو من حيث ممارساتهما التاريخية. إن الديموقراطية على الطريقة الفرنسية وعلى الطريقة الأميركية اللاتينية ـ هذا إذا ضربنا صفحاً عن النظام الثوري السوفياتي الذي قطع علاقاته فوراً بالديموقراطية ـ تتعرّض للخطر الأكبر الذي هو تقليص القوى المجتمعية الفاعلة إلى جماهير، أي إلى موارد سياسية،

وبالتالي إلى القضاء على نفسها بنفسها إذ تستلحق الفعل المجتمعي بالتدخل السياسي الذي يتوافر والحالة هذه، عند انتصاره، على أسلحة السلطة دون أن يجد في مقابله القوة القادرة على الحدّ من قدرته الكلّية.

غير أن هذه الانتقادات لا ينبغي لها، مهما بلغت خطورتها، أن تقودنا إلى الوقوع في الخطأ الذي سبق لنا أن ندّدنا به، وهو اعتبار النمط الديموقراطي الذي يطلق عليه اسم نمط الديموقراطية الفرنسية بمثابة النمط «الاستثنائي» الهامشي. فهذا النمط لم يكن له أن يتّخذ مثل هذه الأهمية التاريخية لو لم يستتبع نتائج مجتمعية ايجابية إلى جانب مضاعفاته السياسية الخطيرة. إذ إن توجهه للشعب جمع بين العمل الديموقراطي والتصدّي المباشر لأنواع اللامساواة المجتمعية ولسلطة المال. فذهنية المساواة التي حملها الجمهوريون الفرنسيون غذّت المدرسة الرسمية التي أرادت بسط تعليمها ونشره بين جميع أولاد المجتمع، مما أدّى إلى تسهيل الحراك المجتمعي في أوساط أولاد الشعب. هذا وقد عمدت الحكومات التي استلهمت فهم الديموقراطية على هذا النحو إلى استلحاق عملها بمصالح الأمة، وهي مقولة سياسية، صحيح، لكنها مجتمعية أيضاً ومثقلة بمبادىء جامعة شاملة عندما اتّخذت شعارها: حرية، مساواة، إخاء. فحتى في حال انتقاد المرء لايديولوجيا الجمهورية الثالثة ولايديولوجيا الأنظمة القومية ـ الشعبية اللاتينية ـ الأميركية، بحكم امتناعها عن التصدّي الحقيقي للحواجز والاجحافات المجتمعية، فإنه لا يستطيع أن ينفي عن النمط الديموقراطي الفرنسي كل قيمة إيجابية. بل الأصح أن يقال إنّ النمط المذكور كان أقرب إلى خدمةِ طبقةٍ وسطى من الموظفين ومن الفئات التابعة للدولة ـ في أميركا اللاتينية كما في فرنسا ـ منه إلى خدمة الشعب أو العاملين الذين كان يتعامل معهم بحذر وعدائية لا يقلاّن عن حذره وعدائيته تجاه النُّخب الحاكمة السابقة. لكن الحواجز الثقافية بين الطبقات ظلت في بريطانيا الكبرى أرفع مما هي عليه في فرنسا. إذ بقي المجتمع الانكليزي مدة طويلة مطبوعاً بطابع طبقة ارستقراطية لم تُطِح بها ثورة. فلكلّ نمط من أنماط الديموقراطية نقاط ضعفه وعناصر قوّته. ولا شيء يخوّلنا حق الاعتراف لواحد فقط من هذه الأنماط بأنه يستجيب لطبيعة الديموقراطية العامة.

الفساد السياسي

ما الذي يجري عندما لا تنصاع القوى السياسية الفاعلة لطلبات القوى المجتمعية الفاعلة، فتفقد بالتالي صفتها التمثيلية؟ إنها قد تميل، إذ يختلّ توازنها على هذا النحو، إلى جانب الدولة فتقضي بذلك على أول شرط من شروط وجود الديموقراطية الذي هو

الحدّ من سلطتها. فإذا لم يحصل هذا الوضع، فإن بوسع المجتمع السياسي أن يتحرّر عندئذ من الروابط التي تربطه بالمجتمع المدني وبالدولة معاً. فلا تعود له غاية إلاّ العمل على تعزيز سلطته الخاصة. وهذا هو الوضع الذي تتفق معه البارتيتوكرازيا(*) التي يندّد الايطاليون بمساوئها وأضرارها بصيغ تستعيد إلى حدّ كبير أحكام الرأي العام في العديد من البلدان الأوروبية وبلدان أميركا اللاتينية بدءاً بالپيرو وانتهاءً بالأرجنتين مروراً بالبرازيل.

إن الرأي العام المذكور يتحدث بصورة مباشرة عن **الفساد**. والواقع أن هذه الكلمة أصحّ من غيرها إذا نحن سلّمنا بأن الديموقراطية ينبغي أن تكون تمثيلية، وبالتالي بأن القوى السياسية، وخاصة الأحزاب، ينبغي أن تكون في خدمة مصالح مجتمعية لا في خدمة أنفسها. وبدون أن نأتي هنا على ذكر الفساد الشخصي لبعض القادة السياسيين، وهو فساد وصل إلى مصاف رفيعة في ايطاليا لكنه أدنى من ذلك في البلدان الأوروبية الأخرى، علماً بأنه ظاهرة شائعة في العديد من البلدان غير الأوروبية، من اليابان إلى الولايات المتحدة، ومن الجزائر إلى ڤنزويلا، فإن أخطر أنواع الفساد على الديموقراطية هو ذاك الذي يمكّن الأحزاب السياسية من مراكمة موارد هائلة ومستقلة عن المشاركة الإرادية لأعضائها بحيث يصبح بوسع هذه الأحزاب، من جرّاء ذلك، أن تختار مرشحيها للانتخابات وتؤمّن نجاح عدد منهم، ضاربةً بعرض الحائط مبدأ اختيار الحاكمين بحرّية من قبل المحكومين. وهل يسعنا أن نتحدّث عن ديموقراطية عندما تكون الانتخابات قائمة على دور الروتن بروغز(**)، كما كانت الحال في انكلترا خلال القرن التاسع عشر، أو على توزيع المال على المحافظات الريفية كما في اليابان، أو عندما تفرض الأحزاب الايطالية خوّة باهظة على عدد كبير من العقود التي تبرمها المنشآت العامة؟ لقد أعرب قسم كبير من الايطاليين في نيسان ١٩٩٣، بمبادرة من ماريو سِنيي، عن شجبهم لهذا السستام الذي حوّل بلادهم إلى تانجانتوپولي (Tangentopoli) كما يقولون بلغتهم أي إلى بلاد تسودها الرشوة والبرطيل. وهذه بادرة من بوادر الدفاع عن الديموقراطية لا تحل كل مشكلات إعادة تركيب الحياة السياسية، لكنها تجعل من الممكن بناء الائتلافات السياسية التي تعرض على الناخبين خيارات حقيقية.

لا أحد يماري في أن الديموقراطية لا وجود لها بدون أحزاب، بدون قوى سياسية فاعلة بالمعنى الحقيقي. كما أن من المستحيل على المرء أن يتحدث بجدّية عن ديموقراطية

(*) Partitocrazia بالايطالية في النص، اي حكم الاحزاب، او الحزبقراطية.

(**) rotten boroughs بالانكليزية في النص، اي شراء الأصوات في المدن الانكليزية الصغيرة.

استفتائية. لكن الحزبقراطية تقضي على الديموقراطية إذ تنزع عنها صفتها التمثيلية، وتُفضي إما إلى الفوضى والهباء، وإما إلى هيمنة جماعات اقتصادية حاكمة، بانتظار تدخُلِ دكتاتورٍ ما. ويتعاظم خطر الحزبقراطية عندما يكون البلد الواحد بصدد الخروج من طور المجتمع الصناعي، وتكون القوى المجتمعية الفاعلة في طور التفكّك والضعف. في هذه الفترة العصيبة، هناك احتمال كبير بأن يصار إلى الاكتفاء بفهم الديموقراطية فهماً مؤسساتيّاً بحتاً، واختزالها إلى مجرّد سوق سياسية منفتحة، مما يؤدي إلى انحطاطها وتقهقرها. أما الاحتجاج والاعتراض على نظام الأحزاب فهو يمتاز، على العكس، بأنه يدعو إلى استعادة المؤسسات الحرة لقاعدتها التمثيلية التي تفتقد إليها أحياناً كثيرة، بل كثيرة جداً.

الحركات المجتمعية والديموقراطية

لكن هذه الصفة التمثيلية تفترض أيضاً أن تكون لدى الطلبات المجتمعية بالذات رغبة بتمثيل نفسها، أي أن تكون قابلة بقواعد اللعبة السياسية وبقرار الأكثرية. والحال أن كثيراً من الأفعال الجماعية هو من طبيعة أخرى. ونعني بذلك تلك الطلبات التي لا تجد جواباً لدى السستام السياسي، إما لأن هذا السستام محدود أو مشلول أو مسحوق من قِبَل دولة سلطوية، وإما لأن المطالب نفسها ليست قابلة للتفاوض بل هي شاءت نفسها وسيلة لتعبئة قوى معينة ترمي إلى قلب النسق المؤسساتي. والمسافة كبيرة بين هذين الوضعين وبين الايديولوجيتين اللتين تفسرانهما. فالتعبئات الجماعية تبدو، من جهة، بمثابة راسب من الرواسب التي لا قِبَل للمؤسسات بمعالجتها، كما أنها تنمّ، من جهة أخرى، عن اندفاع راديكالي أو ثوري موجّه ضدّ مؤسسات تحمي مصالح مهيمنة ولا يقوى على قلبها إلاّ العنف وحده. غير أن أيّاً من هذين النشاطين الجماعيّين لا يستلهم الفكر الديموقراطي. وهذا يصحّ على النشاط الجماعي سواء اعتُبر «راسباً» من رواسب المعالجة المؤسساتية للأزمات، أو اعتُبر مدعاةً لتغيير أساسي في الاجتماع. إن هذه النتيجة السلبية ينبغي أن تساعد على التمييز بوضوح بين هذين النمطين من النشاط الجماعي الذي تقوم به الحركات المجتمعية، على الأقلّ بالمعنى الدقيق الذي ينبغي إعطاؤه لهذه المقولة، وبين بعض النشاطات الجماعية التي ترمي إلى تعديل صيغة الاستعمال المجتمعية لبعض الموارد المهمّة باسم توجّهات ثقافية تلاقي تقبّلاً من المجتمع. وهذا ما كانت عليه حال الحركة العمالية التي ناهضت الرأسمالية باسم التقدُّم والانتاج. وينبغي للحركة المجتمعية، بناءً على هذا التحديد، أن يكون لها برنامج سياسي، لأنها في الوقت الذي تسعى إلى تحقيق مصالح خاصة بها إنما تنادي بعدد من المبادىء العامة. وهذا ما كانت عليه أيضاً

حال الحركة العمالية وحركات التحرر الوطني، وحال الحركات النسائية، والحركات البيئوية، وحال الحركات المناهضة للأنظمة القديمة والحركات المجتمعية التي تستلهم الدين. لكننا لا نستطيع أن نطلق اسم حركة مجتمعية على رواسب المطالب غير القابلة للتفاوض، أو على ذلك القسط من الرفض الذي ينطوي عليه كل ضغط مجتمعي، لأن النشاط الجماعي لا يتحدّد، في مثل هذه الحال، بتوجّهاته بل بمجرّد حدود المعالجة المؤسساتية للنزاعات ضمن وضع معيّن. بموازاة ذلك، لا يستطيع النشاط الجماعي الذي يتحدّد بالقطيعة مع النظام القائم أن يحدّد قوى مجتمعية فاعلة. إنه يحدّد وضعاً من الأوضاع بصورة عسكرية، فيتحدث عن حرب أهلية، أو عن أزمة، أو عن سلطة تعسّفية، وبالتالي لا يسعه أن يُسفر إلاّ عن استراتيجية للإستيلاء على السلطة هدفها المجتمعي إيجاد مجتمع متجانس يُستبعد عنه الأعداء والخونة. إن تحديد وضع من الأوضاع ونشاط من النشاطات بأنهما ثوريّين لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى ولادة سلطة سلطوية.

خلافاً لذلك، تسير الحركة المجتمعية والديموقراطية جنباً إلى جنب. فهما أبعد ما يكون عن التعارض أو الانفصال. فالسستام السياسي الذي لا يرى في الحركات المجتمعية إلاّ تعبيراً عنيفاً عن طلبات مستحيلة التلبية، يفقد صفته التمثيلية كما يفقد ثقة الناخبين. وهذا ما يحدث في كثير من البلدان ـ لا في البلدان الأوروبية وحسب ـ حيث نجد أن ما يسمّى بمقتضيات الوضع الدولي وضرورة التقشّف وشدّ الأحزمة تؤدي إلى رفض الاستجابة لمعظم المطالب المطروحة باعتبارها غير واقعية، لأنها تهدّد العمالة أو الأمن الوطني. إن الحكم الذي يسعى إلى تبرير أعماله وإضفاء الشرعية عليها عن طريق التذرّع والتعلّل بمتطلبات الوضع وحراجته، يفقد طابعه الديموقراطي حتى ولو كان متساهلاً وليبرالياً. من جهة أخرى، لا وجود لحركة مجتمعية إلا إذا حدّد النشاط المجتمعي لنفسه أهدافاً تعترف بالقيم والمصالح العامة للمجتمع ككلّ، بحيث لا يختزل الحياة السياسية إلى مواجهة بين معسكرات أو طبقات، وبحيث يعمل في الوقت نفسه على تنظيم النزاعات وتنميتها. فالحركات المجتمعية لا تتشكّل إلاّ في المجتمعات الديموقراطية وحدها، إذ إن الاختيار السياسي الحرّ يفرض على كل قوة من القوى المجتمعية الفاعلة أن تسعى إلى الخير المشترك في الوقت نفسه الذي تدافع فيه عن مصالحها الخاصة. لذا رفعت كبريات الحركات المجتمعية دائماً شعارات جامعة وشاملة من نوع الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والعدالة والتضامن، مما يقيم صلة مباشرة وفورية بين الفعالية المجتمعية الواحدة وبرنامجها السياسي.

وتتّضح لنا الصلة القائمة بين مقولة الحركة المجتمعية والديموقراطية والدفاع عن الحقوق الانسانية الأساسية بمزيد من الوضوح عندما نعارض بينها وبين صراع الطبقات. فقد أُثقل الصراع المذكور بإحالات كثيرة على الحتمية التاريخية، وعلى انتصار العقل الذي يُفترض بالانتفاض الشعبي ضدّ الهيمنة التي لا يضارع ظلمها إلاّ لاعقلانيتها أن يكون عامله وعميله. الأمر الذي أدّى بصورة مباشرة إلى النشاط الثوري أكثر مما أدّى إلى بناء المؤسسات الديموقراطية. إن استبدال هذه المقولة بمقولة الحركة المجتمعية يؤذن بأن هناك اجتماعيات [سوسيولوجيا] معينة (هي اجتماعيات الفعالية التاريخية بل الذات التاريخية) أخذت تحلّ محل نظرية التاريخ، وأن اجتماعيات الحرية أخذت تحلّ محلّ اجتماعيات الحتمية. إذ إن الحركة المجتمعية تقوم دائماً على تحرير قوة مجتمعية فاعلة لا على خلق مجتمع مثالي، أو طبيعي بمعنى من المعاني، أو على الدخول في نهاية تاريخ البشرية أو في ما قبل تاريخها. لقد وصل النشاط العمالي إلى ذروته وشكّل حركة مجتمعية ـ كما بيّنتُ ذلك منذ كتابي الوعي العمالي الذي صدر عام ١٩٦٦ ـ عندما دافع عن استقلالية العاملين تجاه عقلنة أرباب العمل. إن دعاة صراع الطبقات يتحدثون عن تناقضات الرأسمالية وعن التبلتر، ويسعون إلى تدمير ما يدمِّر وإلى نفي النفي. ولذلك فهم يدعون إلى الاستيلاء على سلطة الدولة. أما الحركة المجتمعية فهي على العكس من ذلك حركة مدنية. وهي توكيد وإيجاب قبل أن تكون نقداً ونفياً. لذا فهي تصلح لأن تكون مبدأ لعملية إعادة البناء المتأنّية التي تَشرع، بعد نقاش وتصميم، ببناء مجتمعٍ قائم على مبادىء العدل والحرية واحترام الكائن البشري، وهي بالضبط عين المبادىء التي تقوم الديموقراطية عليها.

إن فكرة الحركة المجتمعية ينبغي أن تكون منفصلة تماماً عن فكرة **العنف**. ففكرة العنف تقع على طرفي نقيض مع الديموقراطية ومع الحركات المجتمعية، لكنها راسخة في أعماق العلاقات المجتمعية، إذ إن السلطة السياسية، فضلاً عن الهيمنة المجتمعية لا تخضعان أبداً بصورة كلّية لقواعد مؤسساتية. فهما تملكان قدرة تقريرية تعسفية لا يمكن إلغاؤها إلغاءً تاماً. فاعتبارات المصلحة العليا، والتدابير الإلزامية، وحق العفو، والمحاباة والمحسوبية، كلها مواصفات سلبية أو إيجابية بحسب الظروف، يتمتّع بها رئيس الدولة أو المنشأة الواحدة، شأنها شأن المسؤولية الشعبية أو القرار المتفرّد. وكلّ من يقبض على مقاليد السلطة لا يكون ملتزماً بسستام المفاوضات المجتمعية والسياسية إلاّ التزاماً جزئياً. إذ إنه يفعل فعله أيضاً في سوق معينة وبالعلاقة مع دول أخرى. ولأن الدولة لا تقتصر على السستام السياسي أو على إدارة منشأة تحكمها المفاوضات الجماعية، فإن طلبات

الفئات المقهورة أو المستبعَدة عن السلطة تتّخذ بعداً عنفياً طبيعياً. لكن ميزة الديموقراطية وخاصيّتها هي الحدّ من العنف، كما هي الحدّ من السلطة المطلقة. فإذا كان لا مفرّ من العنف فلأن المجتمع الذي ينغلق على مفاوضاته الداخلية سرعان ما ينشلّ بفعل سعيه إلى إيجاد تسويات يجعلها غياب الضغوطات الخارجية مستحيلة الوجود. هذا وتنعكس الآية عندما تؤدي المجابهة المباشرة بين عنف المهيمنين وعنف المقهورين، حتى في حال وجود التسويات والهدنات، إلى القضاء على الديموقراطية، ولكن أيضاً على الحركات المجتمعية نفسها، إذ تحبسها ضمن استراتيجية تفرض عليها رفض أي احتكام للمصالح المشترك والخير العام.

ديموقراطيات شديدة التعقُّل

مرة أخرى، تبدو لنا الديموقراطية بمثابة سستام من الوساطات السياسية بين الدولة والقوى المجتمعية الفاعلة، لا بمثابة صيغة من التدبير الفعلي لشؤون المجتمع. إن الفكر الليبرالي يرتضي هذا التعريف الثاني الذي تبدو جاذبيته أمراً بديهياً في الحقبة ما بعد التوتاليتارية التي نعيشها اليوم، والتي ما زالت تشهد عدداً كبيراً من الأنظمة السلطوية. لكن مثل هذا التعريف المحدود للديموقراطية يعرّضها للخطر. إذ يبدو أن المجتمعات الغنية باتت عاجزة عن تحليل ومعالجة مشكلاتها المجتمعية الظاهرة والواضحة، لأنها لم تعد تريد الكلام على نزاعات بنيانية بين المصالح والأفكار المتعارضة. والصورة التي تطغى على الحياة المجتمعية هي صورة المينستريم(*) الهائل، صورة الطبقة الوسطى التي تضمّ الأكثرية الساحقة من السكان والتي يتفرّع عنها الهامشيون ضحيّة البطالة والافتقاد للمؤهّلات في آن واحد. ضحية رفض الأكثرية لبعض الأقليات واستشراء الأزمات الشخصية. وصار المجتمع كناية عن سباق ماراتوني كبير: في وسطه كتلة من المتنافسين الذين تتزايد سرعة ركضهم أكثر فأكثر، وفي طليعته عدد من النجوم البارزين الذين يستأثرون بانتباه الجمهور، وفي المؤخرة أولئك الذين أضناهم سوء التغذية وسوء التجهيز، فتشنّجت عضلاتهم وعروقهم أو أصابتهم النوبات القلبية فاستُبعدوا عن السباق. إن نموذج المجتمع الذي يسود الآن ويطغى سواء في أميركا اللاتينية أو في أوروبا ما بعد الشيوعية أو في بلدان الغرب الغنية «يستخرج» العنف والنزاع، وينزع عنهما الطابع المجتمعي. فمخيالنا المجتمعي حافل بالعنف الإجرامي أو بالجنسية العدائية اللذين تطرحهما

(*) mainstream بالانكليزية في النص، اي التيار الجارف.

أكثرية متعطّشة للأمن وللكوكونِنغ(*). فنحن قد عدنا من هذه الناحية إلى الصورة التي كان المجتمع البرجوازي يكوّنها عن نفسه في بداية القرن التاسع عشر، عندما كان يشعر أنه مهدّد بالأخطار من جانب «الطبقات الخطيرة»، لأنه لم يكن يتقبّل مطالب «الطبقات الكادحة». والديموقراطية ينتابها الضعف عندما تبالغ في خطورة المشكلات التي ينبغي لها حلّها وتدفعها إلى حدّها الأقصى. كما أنها تتنكر لذاتها عندما تكتفي ببعض المشاعر الإنسانية، في حين أن الأمور تتطلّب تدخّلاً فورياً، كما في البوسنة، من أجل وضع حدّ لسياسةٍ تقضي على أسس الديموقراطية.

لقد اعتدنا على الكلام على الأقليات وعلى الهامشية بل حتى على العزل والاستبعاد إلى حدٍّ جعلنا ننسى أن هذه الكلمات تساهم في تقديم صورة عن المجتمع منزّهة عن كل أنواع النزاعات الأساسية، مما يختزل الديموقراطية إلى تدبُّر أمر العلاقات القائمة بين طلبات مجتمعية مبعثرة وهزيلة ومقتضيات تقنية واقتصادية لا قبل لأحد بمقاومتها إلاّ تحت طائلة فقدانه لإمكانية المنافسة.

لقد تقهقرت حرياتنا الديموقراطية لأنها لم تعد تُستخدم في معالجة المشكلات المجتمعية الحادّة. كان من شأن هذا النقد الذاتي أن يكون مفيداً لو أن له أن يساهم في تزويد مطحنة الديموقراطية بشيء من الحَبّ الذي يتطلب الطحن، لو أن له أن يحثّ على اكتشاف النزاعات المهمّة في مجتمعنا، فضلاً عن طبيعة الحركات المجتمعية التي يُفترض بالأحزاب السياسية أن تخلص إلى الإجابة عليها. وهل يسع المرء إذا كان متمسكاً بالفكرة الديموقراطية أن يكتفي بالدعوة إلى مجتمع غنيّ منفتح متنوّع، يطرح خارج الساحة العامة عدداً من المطالب التي ربما كانت اليوم أهمّ المطالب طُرّاً؟ لكن النقاشات السياسية التي دارت في القرن التاسع عشر بين المحافظين والليبراليين، أو بين العلمانيّين والكاثوليك، أو بين الملكيّين والجمهوريّين، كانت قد أدّت، بالطريقة نفسها، إلى إضعاف الديموقراطية، لأنها ظلّت غريبة وبعيدة عن المطالب العمالية وعن أولى إمارات المطالب النسائية.

فإذا كان للمثقفين أن يقوموا بدور يتخطّى دور السياسيّين، فيبلوروا الرهانات المجتمعية والثقافية الجديدة التي تفترضها سياسةٌ ديموقراطية ما، فإن من الملحّ أن يقوموا بهذا الدور إبّان اجتيازهم لفترة الفراغ هذه. إن الجمع بين الحركات المجتمعية والديموقراطية هو مسألة جديدة كانت حتى الأمس القريب لا تلاقي إلاّ الرفض والازدراء من جانب عملاء

(*) cocooning، بالانكليزية في النص، اي الانكفاء على الذات والتقوقع عليها اتقاءً للأخطار الخارجية.

دكتاتورية البروليتاريا، والقوميين السلطويين، وأنصار الحرب الثورية، ناهيك بالذين يعوّلون على التعاظم الاقتصادي أكثر من تعويلهم على النقاشات السياسية والمطالب المجتمعية من أجل الارتقاء بوحدة المجتمع وتكامله.

إن المشكلة التي تتصدّر قائمة المشكلات الملحّة هي أن نوجّه باتجاه السستام السياسي كل المطالب والاحتجاجات والطوباويات التي من شأنها أن تدفع مجتمعنا إلى تحسين وعيه بتوجّهاته وبنزاعاته في آن معاً. إننا نعاني على جميع الأصعدة تقريباً من قلّة النزاعات. وهذا يضرب طوقاً من العنف حول السستام السياسي الذي يظن نفسه بمأمن وسلام لأنه حوّل مطالبه الداخلية إلى تهديدات خارجية، ولأنه أقرب إلى الاهتمام بالأمن منه إلى الاهتمام بالعدل، وأقرب إلى التكيّف منه إلى المساواة. إن الديموقراطية لا تقوى على الدفاع عن نفسها إلا إذا زادت من قدراتها على تقليص الظلم والعنف.

الديموقراطية والشعب

إذا كان يُفترَض بالحكم الديموقراطي أن يمثّل مصالح الأُكثرية، فما ذلك إلا ليكون قبل كل شيء تعبيراً عن «الطبقات الأكثر عدداً»، أي من قبيل تعريفه لنفسه من حيث صلته بمصالح الفئات الشعبية، تلك الفئات التي لا تقتصر على كونها أكثر الفئات عدداً بل تُعتبَر أكثرها تبعيّة للقرارات المتّخذة من قِبَل النُخب. أليست الصلة المعلنة بين الديموقراطية والشعب ضرورية من أجل الحيلولة دون محاولات تعريف الديموقراطية بدون الإحالة على الصفة التمثيلية، أي بمجرّد الاختيار الحرّ للحاكمين، مما يجعلها تقتصر على المنافسة بين عدد من الفرقاء الحاكمين الذين قد ينتمون جميعاً إلى النخبة القيادية فيُعاد تطويبها عندئذ Sanior pars؟ والواقع أن الفكرة الديموقراطية لم تكن يوماً حيادية. ألم يكن النقاش الذي حصل في المجالس العامة الفرنسية عام ١٧٨٩، والذي آل إلى انتصار التصويت الفردي على التصويت السلكي، من أوائل النقاشات الديموقراطية الهامة؟ وعندما يتمّ الانتقال بصورة ديموقراطية من المجتمعات التراتبية، الجميعيّة، إلى المجتمعات الفردويّة، فإنما يتمّ ذلك لصالح الذين لا قبل لهم بوضع اليد لا على الخيرات المادية ولا على الخيرات الرمزية ولا على السلطة. إن فكرة الـ «الفئة المميّزة»(*) أو فكرة استبداد الأكثرية المكمّلة لها، وهما الفكرتان اللتان احتلّتا موقعاً مركزياً من عمليات التفكير التي رافقت وضع الدستور الأميركي، كما رافقت التفسيرات الليبرالية للثورة الفرنسية، هما

(*) Sanior pars

من حيث مبدأهما فكرتان منافيتان للذهنية الديموقراطية، وسرعان ما انتهى بهما الأمر إلى التماهي بالنظام الذي يفرض على الناخب دفع ضريبة معينة لقاء حقّه بالانتخاب، قبل أن تتجاوزهما النتائج التي أسفرت عن إقرار الاقتراع العام. فليس ثمّة من يطلق اليوم صفة الديموقراطية على نظام يقنّن الديموقراطية، كما أنه لم يعد بوسعنا، بمفعول رجعي، أن نقبل بتحديد تقنينيّ للجسم الانتخابي يستثني منه النساء، الأمر الذي كان له بالضرورة أن يطبع مجتمعاتنا من حيث اشتغالها السياسي بطابع اللاديموقراطية، إذ أوجدت تعارضاً شديداً بين الحياة العامة والحياة الخاصة، فقنّنت الأولى إذ جعلتها وقفاً على الرجال، بينما حجرت على النساء ضمن عالم الثقافة وتنشئة الشخصية الذي كان يُفترض بالذهنية الديموقراطية أن لا تدخل إليه. ويمكننا اليوم أن نطرح سؤالاً موازياً للسؤال السابق بصدد الشبان والشابات الذين تقلّ أعمارهم عن الثمانية عشرة عاماً، أي أولئك الذين يشكّلون، في عدد من حقول الاستهلاك، كالسينما والغناء والتلفزيون والملبس، جزءاً كبيراً من السوق. فاستبعادهم عن الحياة السياسية يضفي بالضرورة على حياتنا العامة طابعاً لا ديموقراطياً، حتى ولو كان من الصعب تقدير مدى هذا الطابع، ما دام المستبعَدون لم يتشكّلوا حتى الآن كقوى مجتمعية فاعلة ـ الأمر الذي نجحت به النساء ولم ينجح به الشبان حتى الآن. وهل هناك من يعتقد أن تصويت الشبان ـ الذين تتراوح أعمارهم بين ١٥ و١٨ عاماً، مثلاً ـ لا يؤثر على السياسة الاقتصادية المتّبعة، خاصة في بلدان كبلدان أوروبا المتوسطية حيث تصل نسبة بطالة الشبان إلى درجة أعلى بكثير من مستوى البطالة العام؟

إن ما يضفي نبرة «شعبية» على الفكرة الديموقراطية هو أنها تعارض التفاوتات المجتمعية بمبدأ المساواة. فهذا الانقلاب الذي تعرّض له سلّم المراتب المجتمعية ـ التي كثيراً ما كانت تنتحل صفة الطبيعية ـ باسم المساواة في الحقوق، لم يسفر عن إيجاد نصاب سياسي متميّز عن النصاب المجتمعي وحسب، بل إنه غيّر هذا الأخير. إذ إن المساواة في الحقوق تصبح مجرد فكرة غامضة ما لم تترجم إلى ضغوطات باتجاه مساواة الأمر الواقع، باتجاه «ضرب من ضروب التكافؤ من حيث الظروف» كما كان يقول جان جاك روسّو.

إن هذه الدعوات ضرورية لمناهضة فهم الديموقراطية فهماً إجرائياً بحتاً. كما أنها تلقي ضوءاً على قسم كبير من التاريخ السياسي في القارة القديمة وفي أجزاء أخرى من العالم، بل حتى، بمقدار أقلّ، على تاريخ الولايات المتحدة باعتبارها البلد الذي نشأ على فكرة المساواة وعلى غياب الإرث الاقطاعي والملكي.

لكننا لم نعد نستطيع الاكتفاء بمثل هذه التحليلات. بل ينبغي أن نتساءل، بصيغ سياسية مباشرة، عما إذا كانت الأفكار والقوى السياسية التي تتوجّه للشعب هي دائماً أفكار وقوى ديموقراطية. سؤال يستدعي، كما بتنا نعلم، جواباً سلبياً. ذلك أن الديموقراطية كثيراً ما قُضي عليها باسم اليسار والشعب والطبقة العمالية، بل باسم الديموقراطية نفسها. لقد انقسم اليسار الأوروبي والأميركي اللاتيني انقساماً عميقاً أدّى به إلى اعتماد العنف المكشوف، بسبب النقاشات حول الديموقراطية. أضف إلى ذلك أن هذه الكلمة كانت موضع إدانة في كثير من البلدان وطيلة أزمان مديدة. فتحدث البعض عن ديموقراطية برجوازية أو شكلية، وناضلت الأحزاب الشيوعية في سبيل دكتاتورية البروليتاريا، بينما رفضت حرب العصابات في أميركا اللاتينية وفي أفريقيا العمل الجماهيري، وركّزت نشاطها لا على التعبئة الشعبية ولا حتى على إنشاء حزب طليعي من الطراز اللينيني، بل على مهاجمة الدولة مباشرةً باعتبارها الحلقة الأضعف في سلسلة السيطرة الاسبريالية. ثم تبنّت حربُ عصاباتِ المدن، سواء على الطريقة الايطالية أو على الطريقة الألمانية، التحليلات نفسها وسعت إلى إرهاب الحكام على سبيل إضعافهم ومن باب المساعدة على تحريرالإرادة الثورية المفترض وجودها عند الجماهير. إن اليسار لا يُعتبر ديموقراطياً إلاّ إذا آمن بالنمو الجوّاني، إلاّ إذا قرن التحديث بالعلاقات المجتمعية والسياسية الطبقية، وهذا أمر من الممكن التعبير عنه بكلام ماركسي أو اشتراكي ـ ديموقراطي أو حتى ليبرالي. وإنما يصار إلى اعتماد العنف الثوري، على حدّ قول لينين بالذات، عندما تصبح أبواب التغيير عن طريق المؤسسات موصَدة. كذلك الأمر بالنسبة للتصنيع عندما تكون «البرجوازية الوطنية» ضعيفة، فتضطلع الدولة السلطوية عندئذ بالمهمّة، كما فعلت الدولة البسماركية. وفي كلا الحالتين، يظل السؤال مطروحاً لمعرفة ما إذا كان اللجوءُ للعنف حيلةً من حيل التاريخ بحيث يظل الوعي موجوداً وقائماً حول ضرورة التوصل إلى الديموقراطية، أم أنه مجرّد وسيلة تتحوّل إلى غاية بحيث يقتصر التحديث الاقتصادي على تزويد السلطة المطلقة بموارد بنائها وأسباب اشتداد عودها. فإذا نحن استعدنا المثلين اللذين تحدثنا عنهما أعلاه، وجدنا أن الشروع بالنمو الاقتصادي الجوّاني وبالديموقراطية قد تمّ في ألمانيا بعد بسمارك، لحقبة معينة على الأقل، في حين أنه لم تجرِ أيةُ محاولةٍ بهذا الاتجاه في النظام السوڤياتي حتى الانفتاح الغورباتشوفي على الأقل.

لقد كفّ استنهاض الشعب عن كونه ديموقراطياً. بل إنه حارب الديموقراطية في كل مرّة أدّى بها إلى وضع الدولة التي هي العامل الإرادي للتغيرات التاريخية، في موضع

أعلى من القوى المجتمعية الفاعلة وعلاقاتها، سواء كانت هذه العلاقات تناحرية أو تفاوضية أو تعاونية. والتحليل الذي يصحّ على اليسار يصحّ أيضاً على اليمين. فهو كثيراً ما تعلّل بالخطر الثوري ليدعم دكتاتوريةً من الدكتاتوريات. لكنه حارب الديموقراطية أيضاً، إما للحفاظ على تراتبيات مجتمعية معينة وقوى توحيد ثقافية مهدّدة، كما فعل سالازار وفرانكو وبيتان، وإما لتعهُّد عمليةٍ تحديثية سلطوية، كعملية السيانتيفيكوس(*) في المكسيك إبّان عهد بورفيريو دياز، أو تحديث كوريا الجنوبية أو برازيل الإستادو نوڤو(**) والدكتاتورية العسكرية. كل الأنظمة السلطوية تعلّلت بافتقاد مجتمعاتها إلى النضج والرشد، أو بالأخطار الخارجية والداخلية التي تحدق بها. كلها ذهبت إلى وضع مجتمعاتها أمام اختيارين لا ثالث لهما: إما الدولة، وإما الفوضى أو الغزو الخارجي. فإذا دلّ هذا كله على شيء، فهو إنما يدلّ ويشدّد على مدى التصاق الديموقراطية بتبلور بنى المصالح المجتمعية، وبالتالي بصفتها التمثيلية. لقد تعلّلت الأنظمة السلطوية دائماً بتشتّت القوى المجتمعية الفاعلة، وبضعف النقابات، وبفساد الأحزاب أو انقساماتها، فضلاً عن تعلّلها بأخطار الغزو الخارجي وبخطورة الأزمات الاقتصادية، لتبرّر ما تقوم به من أفعال. إن وجود هذه الأنظمة وأفعالها يبرهنان بصورة غير مباشرة على وجود صلة متينة بين الديموقراطية وبين وجود القوى المجتمعية الفاعلة. وفي أوروبا نفسها، نلاحظ أن الديموقراطية كانت تضعف أو تصير إلى زوال، حيثما كانت النقاشات حول إعادة الانتاج المجتمعي تطغى على النضالات المتمحورة حول علاقات الانتاج المجتمعية. إن أولويّة الشأن السياسي، أي العلاقة بالدولة، التي كان ماركس يعتبرها المرض الرئيسي الذي أصاب الحياة السياسية الفرنسية منذ الثورة وخاصة عام ١٨٤٨ وإبّان كومونة باريس، والتي ما زلنا نسمّيها اليوم اليعقوبية، قد أدّت إلى هزال ديموقراطيةٍ فرنسية كثيراً ما أطاحت بها أنظمة استفتائية، وكان من الممكن أن يطاح بها بالأمس القريب لولا أن الجنرال ديغول كان يتمتّع بصلابة ديموقراطية شديدة. فحيث يحتدم النقاش حول الدين أو حول المدرسة، حول الملَكية أو حول الجمهورية، أي حول توجهاتٍ عامة تطاول المجتمع بأسره أو الثقافة بأسرها، فإن المتناقشين يكونون بصدد الحلم بنموذج من شأنه إضفاء التجانس التام على المجتمع أو بصدد البحث في نهاية الأمر عن وسيلة لتطهير المجتمع بحسب التعبير المخيف الذي أطلقه ميلوشيڤيتش وطبّقه بالحديد والنار والاغتصاب. إن السستام السياسي واسطة لإقامة صلة الوصل بين المجتمع المدني والدولة.

(*) Cientificos بالاسبانية في النص.

(**) Estado novo بالاسبانية في النص، اي الحقبة الجديدة.

فإذا هو مال باتجاه الدولة كان سلطوياً، سواء اتّخذ شكلاً بيروقراطياً أو قمعياً أو عسكرياً. وإذا مال باتجاه المجتمع المدني، كان ديموقراطياً، تحت طائلة افتقاده في بعض الأحيان للقدرة على إقامة الصلة بالدولة، واستثارته بذلك، عند هذه الدولة، لردّ فعلٍ مضادٍ للديموقراطية، أو رد فعلٍ أوليغارشي أو تكنوقراطي أو عسكري. إن الديموقراطية تقتضي، في آن معاً، حرية الخيارات السياسية وتمثيل الحكام لمصالح الأكثرية. ومن العبث والخطورة إعطاء الأولوية لأحد هذين العنصرين وتغليبه على الآخر. بالأمس، كان علينا قبل كل شيء أن نذكّر المدافعين عن سلطة شعبية كانت تعتبر نفسها بمثابة المنبثقة عن شعب معين أو عن أمة معينة، بأن لا وجود للديموقراطية بدون تعدّدية سياسية وانتخابات حرّة. أما اليوم فينبغي للمرء أن ينتابه القلق، في كثير من البلدان، على ضعف الروابط التي تصل بين القوى المجتمعية الفاعلة والعملاء السياسيين. ضعف يعود إلى سببين رئيسيّين: إما لأنّ الطلبات المجتمعية غامضة وقليلة التضافر والتماسك، وهذي هي الحال في كثير من البلدان التي تعيش انتقالاً متسارعاً من نمط مجتمعي إلى آخر، وإما لأن الحكم والرأي العام نفسه ينوءان تحت وطأة مشكلةٍ غير مجتمعية بل دُوَلية. ومن المعلوم أن هناك أنظمة سلطوية كثيرة فرضت سلطتها، في الجنوب كما في الشرق، باسم النضال ضد «المعسكر الامبريالي». لكن البلدان الديموقراطية الغربية وقعت إلى حدّ ما بَمطبّ مماثل. فالقومية، والغزو الاستعماري أو المحافظة على سلامة الامبراطورية، والبحث عن تجانس المجتمع، أناخت على هذه البلدان ـ وخاصة بريطانيا الكبرى والولايات المتحدة وفرنسا ـ باتّجاهٍ مضادٍ للديموقراطية، ظل محدوداً، بالطبع، حتى في أيام الحربين اللتين خاضتهما فرنسا في الهند الصينية وفي الجزائر أو في أيام الحرب الأميركية في ڤيتنام، لكن أهميته تُبرز، على سبيل التضادّ، أهمية الصلة بين السلطة السياسية والطلبات المجتمعية التي تطرحها الأكثرية. هذا ولا تكون الديموقراطية في أوج نموها إلاّ عندما تكون القوى المجتمعية والقوى السياسية الفاعلة على صلة بعضها ببعض، مما يجعل الصفة التمثيلية المجتمعية مؤمّنة، شرط أن تكون هذه الصفة التمثيلية مرتبطة بالحدّ من السلطات وبوعي المواطنية. فالديموقراطية لا تقتصر أبداً على انتصار معسكر مجتمعي أو سياسي معيّن، ناهيك بعدم اقتصارها على انتصار طبقة معينة.

الفصل الخامس

المواطنية

ليس هناك ديموقراطية بدون وعي بالانتماء إلى جماعة سياسية، إلى أمة في معظم الأحيان، ولكن أيضاً إلى كومونة أو إلى منطقة أو أيضاً إلى مجموعة فدرالية كتلك التي يبدو أن الاتحاد الأوروبي متّجه نحوها. والديموقراطية تقوم على مسؤولية مواطني البلاد. فإذا لم يشعر هؤلاء بأنهم مسؤولون عن حكومتهم لأنها تمارس سلطتها ضمن أراضٍ تبدو لهم مصطنعة أو أجنبية، فلا يمكن أن تكون هناك صفة تمثيلية للحاكمين ولا اختيارٌ حرّ لهم من قبل المحكومين.

المواطنية والطائفة

تحيلنا كلمة مواطنية إحالة مباشرة على الدولة القومية. لكن بوسعنا إعطاءها معنى أعمّ، كما يفعل مايكل والزر، إذ يتحدث عن حق المرء بالمبرشيب(*) وبالإنتماء إلى طائفة. وسواء كانت الطائفة طائفة ديارٍ معينة أو طائفةً مهنيّة، فإن الانتماء الذي يتحدّد بحقوق وضمانات، وبالتالي بفروقات معترف بها عمّن لا ينتمون إلى هذه الطائفة، يحكم عملية تبلور بعض الطلبات الديموقراطية. ليس الانتماء بحد ذاته هو الديموقراطي. إذ لا شيء من الديموقراطية في وعي الجندي بالانتماء إلى جيش معيّن، ولا في وعي أحد عمال تويوتا بالانتماء إلى هذه المنشأة، لكن العضوية تتعارض مع التبعية وتتحدّد بحقوق. فهي شرط من شروط الديموقراطية الأساسية.

وللوعي بالانتماء وجهان متكاملان. فوعي المرء بأنه مواطن، وهو وعي ظهر خلال

(*) membership بالانكليزية اي العضوية، ان يكون المرء عضواً في جماعة.

الثورة الفرنسية، كان مرتبطاً بالدرجة الأولى برغبة الخروج من النظام القديم ورفض الانقياد والإذعان. أما الوعي بالانتماء إلى طائفة معينة فهو لا يتعارض مع الحدّ من السلطة، بل العكس، فهو يكمّل الحدّ المذكور. إذ إن السلطة المطلقة تستخدم الأفراد والجماعات كموارد ووسائل، لا كمجموعات تملك استقلاليةً معينة في تسيير أمورها وشخصيةً جماعية. لكن الانتماء الطائفي يشكّل، من جهة أخرى، الجانب الدفاعي من وعي ديموقراطي إذا هو ساهم في تخليص الفرد من هيمنةٍ مجتمعية وسياسية ما. ولأن الانتماء إلى طائفة قومية كان مرتبطاً كل الارتباط بولادة عدد من المؤسسات الحرّة في الولايات المتحدة كما في بريطانيا الكبرى وفرنسا، فإنه ارتبط في هذه البلدان كل هذا الارتباط بالفكر الديموقراطي.

هناك بلدان كثيرة في العالم لم تتوصل بعد إلى بناء وحدتها القومية. فالفروقات بين الاثنيّات والجماعات الدينية أو المناطقية ما زالت فيها أهم من الانتماء إلى مجموعة قومية واحدة. لكن هذا الوضع يشبه إلى حدّ كبير وضع البلدان التي شهدت توحّداً قومياً شديداً، وإنما التماهي بجماعات مخصوصة، أو بأقليات معينة، يصبح فيها أشدّ، أحياناً، من التماهي القومي. فما هو مشترك بين هذين الوضعين هو أن الأفراد يتحدّدون فيهما بناءً على ما هم عليه أكثر مما يتحدّدون بناءً على فهمهم للحياة الجماعية. إن من المستحب أن يصار إلى الاعتراف بالأقليّات في مجتمع ديموقراطي، شرط أن تعترف بقانون الأكثرية وأن لا تكون مأخوذة بتأكيد هويتها وبالدفاع عن هذه الهوية. فالتعدّدية الثقافية الراديكالية التي تذهب، كما في الولايات المتحدة، إلى أنها سليمة سياسياً، تفضي إلى القضاء على الإنتماء إلى المجتمع وإلى الأمة. فإذا عمد الأفارقة الأميركيون، وأهالي البلاد الأميركية الأصليون، وخاصة النساء، إلى تحديد أنفسهم قبل كل شيء بما هم كائنون عليه، فكيف تحافظ الديموقراطية على نفسها عندئذ، ما دام هؤلاء لا يرون في المؤسسات إلاّ وسائل لخدمة نخبة مهيمنة أو، بالعكس من ذلك، لخدمة مصالحهم هم الخاصة؟ إن هذه اليسارية الثقافية تعود فتلتقي مع سلوكات القطيعة التي تنتهجها اليسارية السياسية: «الانتخابات فخّ لاصطياد المغفّلين»، كما قال بعض الماويّين والتروتسكيين عام ١٩٦٨. إن هذا الشعار لم يعبّر في فرنسا بشكل عام إلاّ عن الخوف اليساروي من أكثرية محافظة عظيمة الحجم، لكنه دفع البعض، في ألمانيا وخاصة في ايطاليا، إلى النشاط الارهابي الذي لم يطاول الولايات المتحدة وفرنسا إلاّ جزئياً. على كل حال، فقد كانت هذه القطيعة مع أكثرية معتبرة بمثابة المستَلَبة والمتلاعَب بها خطراً يتهدّد الديموقراطية التي تفترض ثقة معينة بتصويت الأكثرية. فالديموقراطية لا تتلاءم مع رفض الأقليّات، لكنها لا تتلاءم أيضاً مع رفض الأكثرية من جانب الأقليّات، ولا مع

التأكيد على الثقافات المضادّة والمجتمعات البديلة التي لا تعود تحدّد نفسها بموقعها التنازعي من المجتمع، بل برفضها لهذا المجتمع باعتباره مقول الهيمنة وكلامها. فينبغي للمرء إذن أن يطّرح، بالقوة نفسها، كلاً من الفهم اليعقوبي للمواطنية، والتعدّدية الثقافية المتطرفة التي ترفض كل أشكال المواطنية. ذلك أنه لا وجود للديموقراطية بدون الاعتراف بحقل سياسي تتعبّر فيه التنازعات المجتمعية، وتُتَّخذ فيه، عبر التصويت الأكثري، قراراتٌ معترَف بشرعيّتها من جانب المجتمع ككلّ. إن الديموقراطية تستند إلى فكرة التنازع المجتمعي، لكنها لا تتفق مع النقد الراديكالي للمجتمع بأسره ولا مع التعدّدية الثقافية المتطرفة، ناهيك بالبؤرويّة التي كانت ترفض، باسم نظرية متطرفة في التبعيّة، كل نشاط جماهيري ولا تؤمن إلاّ بالعنف الموجّه ضدّ الدولة القومية المزيّفة، عميلة الامبريالية.

الدولة الطائفية ضدّ الديموقراطية

ارتبطت الديموقراطية في ما مضى ارتباطاً وثيقاً بالدولة القومية. فقد حدّدت الاشتراكية ـ الديموقراطية والديموقراطية الصناعية نفسيهما بتدخّل الدولة القومية في الحياة الاقتصادية، كما أن ولادة الديموقراطية في الولايات المتحدة وفي فرنسا كانت ترتبط ارتباطاً شديداً ـ بل كانت متماهية ـ بالتأكيد على الأمة وعلى استقلالها وحرّيتها. لكن الديموقراطية الحديثة تعرّضت لأخطار كثيرة جاءتها من جانب **الفكر القومي** بل كثيراً ما تمّ القضاء عليها على يد هذا الفكر. فلا يكفي إذن أن يذكّر المرء بأن الديموقراطية تفترض وجود مجال سياسي موحّد، سواء كان مجال المدينة أو مجال الدولة القومية. إذ إن الديموقراطية تتوافق مع فهم معيّن للدولة ـ الأمة وتتنازع مع فهم آخر لها. عندما تتحدّد الدولة باعتبارها تعبيراً عن كائن جماعي، سياسياً كان هذا الكائن أم مجتمعياً أم ثقافياً ـ الأمة، الشعب (بالأحرف الكبيرة) ـ أو تتحدّد باعتبارها ـ وهذا أشدّ خطورة وأدهى ـ تعبيراً عن إله أو عن مبدأ، بحيث يصبح الشعب والأمة والدولة نفسها عملاء محظيّين عنده ومنتدَبين للدفاع عنه، فإن الديموقراطية عندئذ لا يعود لها مكان، حتى ولو كان السياق الاقتصادي يسمح ببقاء بعض الحريات العامة. فالديموقراطية تقوم على الإيجاد الحرّ لنصاب سياسي، تقوم على السيادة الشعبية، وبالتالي على حرية اختيار أساسية حيال كل إرث ثقافي. والدقرطة تُحوّل الطائفة إلى مجتمع محكوم بقوانين، وتحوّل الدولة إلى ممثّل للمجتمع وإلى سلطة محدودة بحقوق أساسية في الوقت نفسه. أما الفهم المضادّ الذي يمكن تسميته بالفهم الشعبي، أو الفولكيش(*) كما يقول الألمان،

(*) Volkisch بالالمانية في النص. نسبة الى الشعب.

إذ إن هذه الكلمة هي التي استعملها النازيون للدلالة على نظامهم، فهو يفرض الفكرة القائلة بوجود وحدة أساسية تطغى على كل الاختيارات الممكنة، مما يؤسس لفكر قومي لا يتلاءم من حيث مبدأه مع الديموقراطية. فعوضاً عن أن تقيم الديموقراطية صلة مباشرة بين الشعب والأمير (بالحروف الكبيرة)، تحوّل الشعب إلى مواطنين، والأمير إلى حاكم، على حد تعبير روسّو. فإذا كنا نطلق صفة الجمهورية على هذه الدولة، فإن الجمهورية واحد من المقوّمات التي لا غنى للديموقراطية عنها، حتى ولو كان من الممكن أن ينقلب عليها عندما تُخضِع المجتمع للسلطة السياسية وتنشىء بذلك تسلّطاً جمهورياً ينتهي به المطاف إلى ارتكاب مختلف الموبقات والأهوال، بدءاً من الثورة الفرنسية وانتهاءً بالثورة الثقافية الصينية. إن المواطنية لا تستوجب وجود دولة جمهورية كلّية القدرة، بل وجود مجتمع قومي، أي ترابطاً شديداً بين المجتمع المدني والسستام السياسي والدولة. والحداثة السياسية التي جرى التمهيد لها منذ مدة طويلة عبر القضاء على المَلَكية المطلقة في بريطانيا الكبرى، أعربت عن نفسها بنفسها عبر نصوص وقرارات ظلت أساسية منذ ذلك الحين، كإعلان الاستقلال وإعلان الدستور الأميركيين، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، كما أعربت عن نفسها بقرارات حاسمة، كتحويل المجالس العامة الفرنسية إلى جمعية وطنية في ١٧ حزيران، أو قَسَم لعبة راحة اليد(*) في ٢٠ حزيران ١٧٨٩. وقد أثبت المجتمع السياسي بأشكال مختلفة في بريطانيا الكبرى والولايات المتحدة وفرنسا، أنه يستمدّ شرعيته من ذاته، من السيادة الشعبية، لا من الله أو من التقاليد أو من العرق.

في مقابل هذا التراث الذي انتشر في عدد من أنحاء العالم وكان أوعى ممثليه في القرن العشرين توماس مازاريك منشىء الجمهورية التشيكوسلوفاكية، ظل التراث الشعبي والقومي المشار إليه موجوداً وقائماً. وكان من الممكن الجمع بين هذا الفهم وبعض حركات التحرر الوطني، لكن هذه الحركات لا تكون ديموقراطية دائماً: إذ قد تكون مدفوعة بإرادة العمل على تحقيق انتصار السيادة الشعبية وخلق مجتمع سياسي حرّ. لكنها قدتكون مرتبطة أيضاً، وفي كثير من الأحيان، بالنضال ضدّ السيطرة الأجنبية، وذلك باسم الأرض أو اللغة أو التاريخ أو الدين. وهذه الإحالة على كائن تاريخي، لا تدفع باتجاه الديموقراطية، بل إن الثورات التي تولّدت عن حركات تحرر وطني كانت

(*) Le serment du Jeu de paume. في ٢٠ حزيران ١٧٨٩ اجتمع مندوبو المجالس العامة الفرنسية في فرساي، وأقسموا ان لا يفضّوا اجتماعهم قبل ان يضعوا دستوراً لفرنسا. وعُرف هذا القسَم بقسم لعبة راحة اليد لأن الإجتماع المذكور انعقد في القاعة التي تمارس فيها هذه اللعبة الرياضية القديمة. (م)

منقسمة على الدوام تقريباً بين اتجاه ديموقراطي واتجاه نحو الدكتاتورية الشعبية أو القومية. هذا والديموقراطية لا تقتصر، بالطبع، على الاشتغال الهادىء للبلدان ذات التنمية الجوّانية التي تغتني من تفوّقها التقني ومن سيطرتها على أنحاء العالم. فهي حاضرة أيضاً في الأوضاع الثورية. لكن حضورها هذا لا يمكن رصده والتعرّف عليه إلاّ إذا تمّ التأكيد الواضح على أن استلحاقَ العمل السياسي بمبدأ غير سياسي أو استتباعَه بكفيلٍ أو ضامن ميتاسياسي، سواء كان إلَهاً أو أرضاً أو لغة أو عرقاً، أمرٌ لا يتلاءم مع الديموقراطية ولا يتفق معها. ليس هناك ديموقراطية بيضاء أو سوداء، مسيحية أو مسلمة. الديموقراطية في جميع أشكالها تضع حرية الاختيار السياسي فوق كل اعتبار لمقولات الحياة المجتمعية «الطبيعية». وهذا هو المعنى الأخير لتعريف الديموقراطية نفسه: حرية اختيار المحكومين لحكامهم.

ثم إنه ينبغي، على نحو ما يطلب الليبراليون، أن تُرسَم حدود واضحة بين المجتمع السياسي الساعي إلى الديموقراطية وبين الدولة النبوية التي تقضي عليها. وهذا يفرض على المرء أن يظل أميناً للتمييز الذي يقيمه بنيامين كونستان بين حرية القدماء وحرية الحديثين، وأن يناهض الذين لا يتكلمون إلاّ على السيادة الشعبية ويحوّلون هذه السيادة إلى مبدأ مطلق لا تقل إطلاقيّته عن الله أو عن العرق، بأن يجعلوا من المجتمع ومن الإرادة العامة وعياً جماعياً يسمو ويعلو على كل وعي فردي. إذ إن هؤلاء يعيدوننا، في أحسن الأحوال، إلى حرية القدماء التي تقوم على خضوع المواطن للمدينة ولديانته الوطنية.

إن فكرة المواطنية تنادي بتحمُّل كل امرىء لمسؤولية سياسية وتدافع بالتالي عن التنظيم الإرادي للحياة المجتمعية ضد كل أنواع المنطق غير السياسية التي يدعي البعض أنها «طبيعية»، سواء في ذلك منطق السوق أو منطق المصلحة القومية. فإذا عرّفنا المواطنية على هذا النحو، فإنها لا تعود قابلة للتماهي بالوعي القومي الذي رأينا أن مضاعفاته السلبية على الذهنية الديموقراطية لا تقلّ عن مضاعفاته الإيجابية. فالمواطنية ليست الوطنية [أو الجنسية]، حتى ولو كانت بعض البلدان لا تميّز قانونياً بين هاتين المقولتين: فالوطنية تدل على انتماء المرء إلى دولة قومية، في حين أن المواطنية تمنح الحق بالاشتراك في تسيير المجتمع تسييراً مباشراً أو غير مباشر. الوطنية تخلق تضامناً في أداء الواجبات، بينما المواطنية تمنح حقوقاً. وفكرة الدولة القومية ظلت فكرة تحريرية طالما كانت تعرب عن وحدة الدولة والقوى المجتمعية والثقافية الفاعلة ضمن مجتمع سياسي حرّ، ضمن أمة قائمة بذاتها. لكنها صارت خطراً على الحرية ما أن اعتبرت الدولة بمثابة المؤتَمَن الوحيد

على مصالح المجتمع، فزوّدتها، بناءً عليه، بسلطة شرعية لا حدّ لها. وإنما تتعاظم الخطورة الناجمة عن خضوع المجتمع للدولة، عندما يصبح المجتمع السياسي منفصلاً كل الانفصال عن المجتمع المدني. فلا يعود بوسع المجتمع السياسي عندئذ أن يتلافى اختلاطه بالدولة ولا أن يتحاشى إخضاع القوى المجتمعية الفاعلة لسلطتها. ويأخذ السياسيون أنفسهم يزعمون أن هذه القوى تظل أسيرة خصوصياتها ومصالحها. لذا ينبغي أن تظل الديموقراطية ذات طابع مجتمعي. والدفاع عن حقوق الإنسان الجامعة والشاملة لا يتّصف بالفعالية إلاّ إذا تمّ بصورة ملموسة في ظل أوضاع مخصوصة وضدّ قوى مسيطرة لا تقلّ ملموسية وتحديداً. فالذهنية الديموقراطية إنما تبلورت في فرنسا ضدّ النظام القديم؛ والمستعمرات الانكليزية أو الاسبانية في أميركا إنما انتزعت استقلالها عبر مناهضتها لسيطرة المتروبول الاقتصادية والسياسية. وكذلك الأمر بالنسبة للحركة العمالية، فهي إنما حصلت على الاعتراف بالحقوق المجتمعية عبر جمعها المباشر بين وعي طبقي، مما يعني النضال ضد هيمنة مجتمعية، وبين الدفاع عن مبادىء عامة، كالحرية والعدالة. فكانت هذه الحقوق مخصوصة من حيث مضمونها، جامعة من حيث مبادئها.

لقد دافع التراث البريطاني منذ البداية، وخاصة منذ ثورة ١٦٨٨، عن تمثيل المصالح المخصوصة. لكن انكلترا لم تعمّم الحقوق الانتخابية إلاّ ببطء وعن طريق اتخاذها للاصلاح تلو الإصلاح، بحيث لم تُمنَح هذه الحقوق لمجمل الرجال البالغين إلا عام ١٨٨٤. فالديموقراطية لا يمكن أن تُفهَم إلا بوصفها استكمالاً لتأكيد حقوق الانسان تأكيداً مطلقاً، بحسب المثال الأميركي والفرنسي، وللدفاع عن المصالح المخصوصة، بحسب الطريق الانكليزية، مما يستبعد الديموقراطية النخبوية التي تحصر حق الانتخاب بمن يدفع الضريبة أو ديموقراطية غينرو، من جهة، ومماهاة الديموقراطية بالدولة الجمهورية، من جهة أخرى. وبقدر ما يؤدي الوعي القومي إلى تعزيز النشاط الديموقراطي، بقدر ما يفترض هذا النشاط أن تكون العلاقات المجتمعية الفعلية متغيّرةً بناءً على عملٍ يوحّد بين الدفاع عن حقوق الإنسان الجامعة وبين تعبئة الجماعات المجتمعية الفعلية ضدّ التبعية والظلم. إن الدفاع عن الدولة الجمهورية الذي له أصداء خاصة في فرنسا، يتعارض أحياناً كثيرة مع الذهنية الديموقراطية إذ يدافع عن وطأة الدولة ومرتكزاتها المجتمعية على القوى المجتمعية الفاعلة، حاكمةً كانت أو محكومة، مجدِّدةً كانت أو مستبقَدة.

انحطاط الدولة القومية في أوروبا

إن الانتقاص الهام من سيادة بلدان أوروبا الغربية لصالح دولة أوروبية فدرالية قيد

الإنشاء، يُضعف وعيها القومي ويجعله مهدّداً بالافتقاد لمركّبه الجامع الذي صنع عظمة الفكرة الجمهورية. لكن الكثيرين يعتقدون، بالعكس، أن ضعف الدولة القومية في أوروبا من شأنه أن يعزّز الاستقلالية المتزايدة للمجتمع السياسي والمجتمع المدني. والواقع، أن الخطر الحقيقي يكمن في الفصل بين سوق عالمية شاملة وبين طوائف محلّية منغلقة على ذاتها. فينبغي، بالعكس، أن تتعزّز، بين دولة أوروبية حائزة على وسائل السيادة ـ كالنقد، والقدرة على صنع السلام أو شن الحرب، والتسيير الاقتصادي المصغّر ـ وبين حياة مجتمعية شديدة التنوّع، سساتيم سياسية قومية تتدبّر مجمل السياسات المجتمعية من الضمان المجتمعي إلى التربية، ومن العدالة إلى تعهُّد الأراضي القومية، ومن استيعاب المهاجرين إلى الدفاع عن الأقلّيات. أما أنا بالذات، فإنني أرغب بالحصول على جنسية أوروبية إلى جانب احتفاظي بالمواطنية الفرنسية.

إن ما يبيّنه ضعف الدولة القومية الأوروبية هو ضرورة الفصل بين أمرين ظلاّ في معظم الأحيان مختلطين، وهما الدولة والمجتمع اللذان دمجت فكرة الجمهورية بينهما. وكوننا نعيش أوضاعاً تبتعد أكثر فأكثر عن الجمهورية، إذ أخذت الدولة القومية تفقد سيادتها يوماً بعد يوم، لا ينبغي أن يكون حائلاً دون بناء مجتمع ديموقراطي، بل العكس، فأزمة الوطنية قد تكون ملائمة لتقدّم المواطنية. ألسنا نملك أمثلة على ذلك، ما دام أبناء القوميات الأخرى التي تضمّها الجماعة الأوروبية صار بوسعهم المشاركة بانتخابات البلد الذي يقيمون فيه منذ مدة معينة؟ ولماذا لا تقتدي مجمل البلدان الأوروبية بتلك التي منحت حقّ التصويت، في الانتخابات المحلّية على الأقلّ، للمهاجرين على اختلاف أصولهم إذا كان قد مضى على وجودهم في البلد عدد معين من السنوات؟ إن الإشارة إلى الأوجه الإيجابية من انحطاط الدولة القومية لا يعني نسيان عظمتها التاريخية. وما ينساه دعاة الوحدة الجمهورية المتطرفون هو أن علاقة الدولة والمجتمع لم تكن يوماً علاقة تجاوب تام. بل إن الذي اعتدنا عليه زماناً طويلاً هو الجمع بين دولة مركزية ومجتمعات محلية، بلداناً كانت أو أراضي زراعية، تخترقها الطرقات والمواصلات البعيدة، وتنهكها الحروب وأعمال النهب والأوبئة والضرائب الباهظة والحقوق الأميرية، لكنها مشكّلة من مجموعات بسيطة الأبعاد منعزلة نسبياً بعضها عن بعض بحيث لا تصل إليها المعلومات والتنظيمات إلاّ ببطء شديد، باعتبار أن هذه المؤثرات والضغوطات تظل نسبياً خارج مجتمع أو ثقافة متّجهين نحو إعادة إنتاج النصاب التقليدي أكثر مما هما متّجهان باتّجاه انتاج التغيير. ولم يختلّ هذا التوازن إلاّ ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر وخاصة منذ الحربين العالميّتين: عندئذ فقط برزت

فكرة المجتمع القومي المتجانس والمتوحّد. فالممارسة لم تتفق يوماً مع هذا الكلام عن الوحدة القومية المتكاملة الذي كان كلاماً شديد الوقع في فرنسا، على ما يلاحظ دومينيك شنابر بوضوح. لكن هذا الكلام اتّخذ أينما كان أشكالاً أقرب فأقرب إلى القومية، وأبعد فأبعد عن مقولة المواطنية. والخطر الداهم الآن هو خطر التجاوب المفروض بين دولة ومجتمع وثقافة. إذ لا يعود ثمّة وجود لا لمواطنية ولا لديموقراطية عندما يصار إلى القضاء، على هذا النحو، على الأقليّات، وأحياناً بالحديد والنار. وهذا ما يجعل فكرة المواطنية ضرورية جداً للفكر الديموقراطي: فهي تقوم على الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. وهي تضمن الحقوق القانونية والسياسية لجميع مواطني بلد من البلدان بصرف النظر عن انتماآتهم المجتمعية والدينية والإثنية أو غيرها.

قد تتعزّز الديموقراطية بالفصل المتزايد بين التبادلات الاقتصادية والطوائف الثقافية. لكنها، بالمقابل قد تتعرض لخطر الموت إذا أدّت هذه الثنائية إلى انفجار المجتمع القومي انفجاراً تاماً. وقد عرفت هذا الكابوس الرهيب أنحاءٌ كثيرة من العالم، من بينها قلب أوروبا بالذات، مع التطهير العرقي الذي فُرض على بعض أنحاء كرواتيا، وخاصة على البوسنة، وبصورة أقلّ عنفاً على مناطق أخرى من يوغوسلافيا السابقة. فاختزال المجتمع إلى سوق، وإخضاعه لحلم الدولة التوحيدية والتجانسية يتناقضان هما أيضاً مع الديموقراطية. وثاني هذين الاتجاهين يقودنا إلى مبدأ الديار الدينية عملاً بالقول اللاتيني: «ارضه دينه»(*) الذي طغى على أوروبا منذ أيام ايزابيل الكاثوليكية التي طردت اليهود وقضت على الحضارة العربية، حتى نقض صكّ نانت من جانب لويس الرابع عشر عام ١٦٨٥ وما تلاه من مجازر وتهجير ونفي داخلي وخارجي للبروتستانت الفرنسيين، وخاصة في منطقة السيفين.

وما فائدة البحث والتفكير في الديموقراطية اليوم إن لم يكن من أجل الدفاع عنها ضدّ عدوّيها الشرسين: الهوس بالهوية القومية أو الإثنية أو الدينية، من جهة، والإتكال الخمول على القوى الاقتصادية التي تقولب الاستهلاك الجماهيري، من جهة أخرى.

لقد صير إلى المماهاة أحياناً كثيرة بين الجمهورية والديموقراطية. هذا ما حصل بشكل خاص في الولايات المتحدة وفرنسا، ومؤخّراً في إيطاليا حيث كان اللقاء بين فكتور عمانوئيل وغاريبالدي رمزاً لتحالف البناء القومي مع الذهنية الثورية الديموقراطية. وكانت هذه المماهاة أقرب إلى الايديولوجيا منها إلى الواقع، حتى أن الدولة القومية تكوّنت في

(*) (cujus regio hujus religio) باللاتينية.

معظم الأحيان وفقاً لذهنية معادية للديموقراطية، من ريشيليو الفرنسي إلى بومدين الجزائري. أما اليوم فإن نضال الديموقراطية المزدوج ضدّ الدولة السلطوية وضدّ استعمار السوق العالمية لسائر أنحاء الدنيا، ينبغي أن يصدر عن القوى المجتمعية الفاعلة بالذات وعن قدرتها على تنظيم نفسها بنفسها ودفاعها عن الحريات الخاصة والعامة. فمسألة المواطنية تعني البناء الحرّ والإرادي لتنظيم مجتمعي يدمج بين وحدة القانون وتنوّع المصالح واحترام الحقوق الأساسية. وبدلاً من المماهاة بين المجتمع والأمة كما حصل في أوج لحظات الاستقلال الأميركي أو الثورة الفرنسية، تضفي فكرة المواطنية على فكرة الديموقراطية معنى عينياً ملموساً: أنها بناء المجال السياسي بمعناه الفعلي، بحيث لا يكون دَوْليّاً ولا سوقيّاً.

واحدة في ثلاثة

ليست الديموقراطية مجرّد عملية جمع لهذه المبادىء الثلاثة التي أتينا على تحليلها. لكن هذه المبادىء ليست، هي الأخرى، مجرّد نعوت لنمط معين من الحكم نستطيع تحديد طبيعته العامة على مستوى أرفع من التجريد. فما هي إذن طبيعة العلاقات بين الحدّ من سلطة الدولة، والصفة التمثيلية التي يُفترض أن يتمتّع بها الحكام السياسيون والمواطنية؟ لنذكر أولاً أن كلاً من هذه العناصر يتحدّد سلباً بمقاومته لخطر من الأخطار. فالأول يقاوم دولةً كثيراً ما تكون سلطوية أو توتاليتارية. والثاني يقاوم اختزال المجتمع إلى مجموعة من الأسواق. والثالث يقاوم الهوس بالهوية الطائفية. لكنّ ما تجدر الإشارة إليه قبل كل شيء هو أن هذه المقاومات تصبح عديمة الجدوى إن لم تتلقَّ دعم المبادىء الأخرى المكوّنة للديموقراطية. إذ كيف يتسنّى لنا الحدّ من سلطة الدولة بدون الاستعانة على ذلك بـ «قوى مجتمعية»، وبدون التأكيد على استقلالية المجتمع ومسؤوليته؟ وكيف تتسنّى لنا الحيلولة دون اختزال الديموقراطية إلى سوق سياسية مشرعة الأبواب إذا نحن لم ننطلق من وجود حقوقٍ أساسية غير خاضعة لأحكام السوق، ولم ندافع عن فكرة المواطنية، البعيدة كل البعد عن شؤون السوق؟ ثم إن النضال ضد تجزئة المجتمع وتقطيعه يستوجب تحليل ديناميته المجتمعية المجملة، كما يتطلّب الاستعانة بمبادىء جامعة. فوحدة هذه المقوّمات الثلاثة هي، والحالة هذه، وحدة عملية أكثر مما هي نظرية. ومن المستحيل أن ندافع عن واحد منها بدون الدفاع عن الآخرَيْن، فإذا كنا ميّزنا ثلاثة أنماط بسيطة من الديموقراطية، فالسبب في ذلك لا يعود إلى الافتراض بأن هناك سستاماً ديموقراطياً بوسعه أن يقوم على مبدأ واحد من المبادىء المذكورة، بل هو من باب التذكير فقط بأن هناك تجارب تاريخية متنوّعة قد أَوْلت لكلّ منها أهميةً متفاوتة في مدى كبرها.

وإذا قلنا إن الديموقراطية لا توجد إلّا بمزجها بين مبادىء متنوّعة، بل متعارضة جزئياً، فذلك من باب القول بأنها ليست شمساً تضيء على المجتمع بأسره، بل عبارة عن وساطة بين الدولة والمجتمع المدني. فإذا هي مالت بشدّة إلى جانبٍ واحد، عزّزته تعزيزاً خطيراً على حساب الجانب الآخر. وهذا أمر يفهمه أهل الدستور والقانون بشكل عام على نحو أفضل من فهم مؤسّسي الفلسفة السياسية الذين يسعون إلى تعريف روحية الديموقراطية، في حين أنها قبل كل شيء مجموعة من **الضمانات والتدابير** الاجرائية التي تؤمّن صلة الوصل بين وحدة السلطة الشرعية وتعدّد القوى المجتمعية الفاعلة.

إن هذا الضعف الذي يبدو على الديموقراطية ينمّ عن أن هذه لا وجود لها إلاّ إذا أعادت إنتاج نفسها وخلق ذاتها بصورة دائمة. الديموقراطية شغل وعمل أكثر مما هي فكرة. فهي تكون حاضرة كلما كان هناك دفاعٌ عن حقوقٍ واعترافٌ بها، وكلما كان هناك تبريرٌ لوضع من الأوضاع بالسعي إلى الحرية لا بالبحث عن المنفعة المجتمعية أو التعلّل بخصوصيةِ تجربةٍ من التجارب.

إن قوة الديموقراطية الرئيسية تكمن في إرادة المواطنين للعمل المسؤول في الحياة العامة. فالذهنية الديموقراطية تُكوِّن وعياً جماعياً، بينما تقوم الأنظمة السلطوية على تماهي كل امرىء بزعيم من الزعماء أو برمز من الرموز، أو بكائن مجتمعي جماعي، كالأمة بشكل خاص. هناك من يطلق صفة الديموقراطية على أولويّة الشؤون المجتمعية على القرارات السياسية. وهناك من يؤكد، بالعكس، على أن الروابط المجتمعية، وبالتالي الهوية المجتمعية، إنما تتكوّن ديموقراطياً عبر العمل السياسي. والواقع أن الديموقراطية تتحدّد بتكامل هذين الأمرين. فبدونها تبعد المسافة بين دنيا السلطة ودنيا الهويّات الجماعية. فهي التي تقرّب بينهما بأن تأخذ على عاتقها، في آن معاً، طلبات المجتمع ومقتضيات الدولة والتزاماتها. وهذا ما يقودنا مرة أخرى إلى الارتباط المتبادل بين العناصر الثلاثة المكوِّنة للمجتمع، إذ إن المواطنية ترتبط بوحدة الدولة، بينما تستدعي الصفة التمثيلية أولوية الطلبات المجتمعية، الأمر الذي يعطي أهمية مركزية لمبدأ الحدّ من سلطة الدولة عبر الدعوة إلى حقوق أساسية معيّنة، لأنه يوحّد من حيث صياغته بالذات الدائرتين اللتين تسعى الديموقراطية إلى التقريب بينهما دون دمج إحداهما بالأخرى.

ويُستكمل هذا الارتباط المتبادل بقرن كل اثنين من العناصر التكوينية الثلاثة قرناً مؤسساتياً. هكذا تشتمل كل ديموقراطية على ثلاث إوالات مؤسساتيّة رئيسية. فتقرن الأولى بين الاستناد إلى الحقوق الأساسية وتعريف المواطنية، وهذا هو دور الديموقراطية من حيث وسائلها الدستورية. وتقرن الثانية بين احترام الحقوق الأساسية وتمثيل المصالح،

وهذا هو الموضوع الرئيسي للأحكام القانونية. وتقرن الثالثة بين التمثيل والمواطنية، وهذه هي الوظيفة الرئيسية التي تضطلع بها الانتخابات البرلمانية الحرة. هكذا يستطيع المرء أن يتكلم على سستام ديموقراطي تعمل عناصره الدستورية، من شرعية وبرلمانية، على تشغيل المبادىء الثلاثة: الحدّ من سلطة الدولة باسم الحقوق الأساسية، والصفة التمثيليّة المجتمعية للقوى السياسية الفاعلة، والمواطنية.

حرية، مساواة، إخاء

لذا تفشل جميع المحاولات الرامية إلى جعل الديموقراطية مقتصرة على تدابير إجرائية أو حتى على حكم القانون. قد يذهب المرء، كما فعل ماكس ڤيبر، إلى إقامة التعارض بين المرجعية العقلية ـ الشرعية والمرجعية الكاريزميّة. لكنّ أيّاً من هاتين المرجعيّتين لا تُعتبر ديموقراطية. وهذا ما دفع ماكس ڤيبر نفسه إلى تصوُّرِ ديموقراطيةٍ استفتائية تمزج بين احترام القانون ودور الزعيم المهيوب (الكاريزمي). فالديموقراطية تقع عند النقطة التي تتقاطع فيها قوى تحرّر مجتمعية وإوالات توحيد دستوري وقانوني. فعندما تتأبّى الديموقراطية بعض أعمال الشغب وبعض الضغوطات التي ترافق مدّ الطلبات المجتمعية، فإنها سرعان ما تتحوّل إلى إوالة من إوالات تعزيز أشكال السيطرة القائمة. أما عندما تطغى الطلبات المجتمعية على إوالات التفاوض الدستوري وعلى القوانين، فإن السلطوية تصبح عندئذ على قاب قوسين أو أدنى. فالديموقراطية لا يمكن أن تتماهى لا بسلطة زعيم أو حزب شعبي، ولا بسلطة القضاة، بل هي تقوم على قوة واستقلالية السستام السياسي الذي تتمثّل فيه مصالح وطلبات العدد الأكبر الممكن من القوى المجتمعية الفاعلة. إن حرارة الحركات والايديولوجيات تمتزج، ضمن الديموقراطية، ببرودة القواعد القانونية.

إن هذه النقطة التي انتهى بنا مطاف التحليل إليها هي التي كانت الجمهورية الفرنسية قد أشارت إليها منذ قرن ونصف القرن إذ رفعت الشعار الذي تبنّاه سائر الديموقراطيين: «حرية، مساواة، إخاء». فهذا الشعار يعترف بأن لا وجود لمبدأ مركزي للديموقراطية، لأنه يعرّفها بمزيج من هذه المبادىء الثلاثة. وهذا ما عرّض ذلك الشعار الشهير لانتقادات تظهر بمظهر الواقعية لكنها تُجانب المسألة الجوهرية. صحيح أن النظام الذي يخصّ الحرية بهذا القدر من الامتياز قد يترك مجالاً لازدهار اللامساواة، كما أن السعي إلى تحقيق المساواة قد يتمّ، بالعكس، على حساب التخلّي عن الحرية. لكن من الأصحّ أيضاً، أن لا وجود للديموقراطية ما لم تكن مزيجاً من هذين الهدفين، وما لم تربطهما معاً بفكرة الإخاء.

حتى أنه من الممكن اعتبار تحليلنا بمثابة شرح وتعليق على هذا الشعار الذي خصّه التاريخ برونق لا مثيل له. وما هي المساواة إن لم تكن مساواة في الحقوق، كما تذكّرنا إعلانات حقوق الإنسان. فتجاه إجحافات الأمر الواقع، لا يسع الدعوة إلى المساواة إلاّ أن تستند إلى أسس معنوية وسياسية في آن معاً. إن البعض يرى أن جميع البشر متساوون بحكم كونهم جميعاً كائنات عاقلة، والبعض الآخر، الذي قد يكون البعض السابق نفسه، يرى أن المساواة تولد من المشاركة بالعقد المجتمعي أو بالمؤسسات الديموقراطية بالذات. أما الحرية فهي، من جهتها، تصبح عديمة المفعول إذا هي لم تسفر عن مجتمع متنوّع، متعدّد، تتلاطم فيه العلاقات والتنازعات والتسويات والتراضيات. بحيث أن مبدأ الصفة التمثيلية التي يتمتّع بها الحاكمون يشكّل تعبيراً من التعبيرات التي تنطوي عليها فكرة الحرية بعموميتها. وأما الإخاء فيكاد يكون مرادفاً للمواطنية، إذ إن هذه تتحدّد هنا بما هي انتماء لمجتمع سياسي يتولى تنظيم ذاته بذاته ويراقب ذاته بذاته، بحيث يكون كل أبنائه منتجين للتنظيم السياسي ومستهلكين له في الوقت نفسه، مَسوسين ومشرّعين في آن معاً. إن شعار «حرية، مساواة، إخاء» يقدّم لنا أفضل تعريف للديموقراطية، لأنه يوحّد عناصر سياسية بالمعنى الفعلي مع عناصر أخرى ذات طبيعة مجتمعية ومعنوية. إنه ينمّ بوضوح عن أن الديموقراطية، إذا كانت بالفعل نمطاً من أنماط السستام السياسي لا نمطاً عاماً من أنماط المجتمع، فإنها تتحدّد بالعلاقات التي تقيمها بين الأفراد والتنظيم المجتمعي والسلطة السياسية، لا فقط بين مؤسسات وصيغ اشتغال.

القسم الثاني

تاريخ الذهنية الديموقراطية الحديثة

الفصل الأول

جمهوريون وليبراليون

فُسّر تطور الديموقراطيات الحديثة بطريقتين. الأولى، ترى أن الديموقراطية قد انتشرت، من جهة، مع اتّساع حق التصويت واشتماله على فئات جديدة من الرجال ومن بعدهم على فئات من النساء، ومع تدنّي سنّ البلوغ القانوني، ومن جهة أخرى، مع ظهور ما سُمّي بالديموقراطية الاقتصادية أو الصناعية، ومؤخّراً مع إدخال صيغ تقريرية ديموقراطية على عدد من مجالات الحياة المجتمعية. والثانية، تُعرب، بالعكس، عن قلقها إزاء تدنّي استقلالية الشأن السياسي في مجتمعٍ تسيطر عليه أكثر فأكثر إما المصالح الإقتصادية وإما قواعد الدولة الإدارية. هكذا نكونُ قد انتقلنا، على ما يرى الكثيرون، من ملكوت السياسة إلى ملكوت الاقتصاد، وبالتالي من المناداة بالحرية إلى تدبُّر أمر الحاجات. إن التفسير الأول يصل إلى درجة من التفاؤل البالغ السطحية بحيث يفقد قدرته الإقناعيّة، لكن التفسير الثاني يبدو لي مغلوطاً إلى حدّ بعيد، إذ إن ما ابتدعته أوروبا، نظرياً وعملياً، من أواسط القرن السابع عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر، ليس الديموقراطية بمقدار ما هو الدولة الحديثة بما هي وليدة العقل، فضلاً عن إرادة عامة جاءت لتحلّ محلّ هرم المناصب والامتيازات في المجتمع التقليدي. إن ابتداع الشأن السياسي، من مكيافيلي وبودان إلى هوبس، ومن هذا إلى روسّو ثم كبار الليبراليين في بداية القرن التاسع عشر، قد اشتمل أحياناً على بُعدٍ ديموقراطي لكنه اتّخذ أيضاً أشكالاً أوليغارشية أو اقترن بتشكيل الملكيات المطلقة. ونستطيع أن نطلق صفة الجمهورية على هذه الدولة الحديثة ـ حتى ولو كان على رأسها عاهل أو ملك ـ التي تهتمّ بإيجاد أسسٍ جديدة لشروط الحكم أكثر من اهتمامها بالصفة التمثيلية للحاكم. فهي عندما تتكلم على الشعب ـ ناهيك بكلامها على الأمة ـ لا تستعمل مقولة مجتمعية بل مقولة سياسية إذ إنها تدلّ على مجموع سياسي لا على فئة مجتمعية تتحدّد بتبعيّتها أو بفقرها.

أما تكوُّن الفكرة الديموقراطية «الحديثة» فقد توافق مع اضطراب هذه الصورة التي اتخذتها الدولة الجمهورية الحديثة، وبالتالي مع بروز فكرة التمثيل واتّخاذها أهمية متزايدة. فالتعارض الكلاسيكي بين الديموقراطية المباشرة أو التسيير السياسي الذاتي والأنظمة التمثيلية، كان تعارضاً مبرّراً وقائماً على أُسُس واقعية، إذ إن الحكم الشعبي المباشر، كما تصوّره روسّو، كان يتّفق مع فلسفة الأنوار، وكان مبدأه العقلنيّة السياسية، عقلنية المصالح الفردية وعقلنية توحُّد المجموع وتكامله، مما يعني أنه كان يحدد دولةً متماهية مع مجتمع، في حين أن فكرة التمثيل أدخلت الفصل بين الممثِّلين والممثَّلين، وهو فصل كان ينبغي أن يُفهم أحياناً بما هو فصل بين الطلب والعرض المتوفّرين في سوقٍ سياسية، وهذا تشبيه بيّن برنار مانن ضعفه وقلّة جدواه لكنه يمتاز بتشديده على الاتجاه المركزي الذي اتّخذته عملية الفصل بين الطلبات المجتمعية والثقافية ووظائف الحكم. إن الاقتراع العام وصعود المطالب العمالية، هما اللذان عملا على الانتقال من الأنظمة الجمهورية التي كان يحكمها أشخاص ليبراليون في كثير من الأحيان، إلى ديموقراطيات أطلق عليها البعض صفة البرجوازية، ثم تحوّلت في أحيان كثيرة إلى ديموقراطيات صناعية أو إلى اشتراكيات ـ ديموقراطية، خاصة في أوروبا الشمالية.

فكان أن انتصرت عندئذ الأحزاب الجماهيرية التي قام دورها على إيجاد التوافق والتجاوب بين مصالح مجتمعية معيّنة وبرامج حكم معينة. غير أن هذا الانتصار كان هزيلاً سريع العطب، إذ إن استلحاق الشأن السياسي بالشأن المجتمعي على هذا النحو أضعف السلطة السياسية التي أنذر الكثيرون بانحطاطها النهائي، مما أتاح لقوميّي البلدان الصناعية الناشئة أن يفرضوا أنفسهم على سستام سياسي مفكّك الأوصال.

ثم إن تأميم الاقتصاد والثقافة(*) الذي كان أصبح مرئياً في ذلك الحين بعد انتهاء حقبة التصنيع الطويلة بعد الحرب، واقترانه في البلدان الغنيّة بتنامي الاستهلاك والمواصلات الجماهيرية تنامياً سريعاً، أدّى إلى مزيد من تفجُّر النموذج الجمهوري طغى على ذاك الذي أحدثته «المسألة المجتمعية» في القرن التاسع عشر الأوروبي. ومنذ ذلك الحين، صار سستام الانتاج الأممي الذي تضبطه الأسواق الأممية منفصلاً عن السساتيم السياسية القومية، بعد أن طغت على هذه السساتيم طلبات مجتمعية وثقافية تزايد ابتعادها عن برنامج الحكم، لأنها أخذت تهتمّ بمشكلات جماعات مخصوصة وبالفرص المتاحة للأفراد من حيث الاعتراف بهم كذوات فاعلة، أي كقوى فاعلة تصنع وجودها

(*) بمعنى إضفاء الطابع الأممي عليهما. (م).

الخاص. لقد بيّن برنار مانن أن أزمة نظام الأحزاب لم تكن تؤذن بأزمة عامة في التمثيل ولا بانتصار السياسة المشهديّة، وإن من المفروض تفسيرها بما هي انتقال من إحدى صيغ التمثيل السياسي إلى إحدى صيغه الأخرى. بل إن بوسع المرء أن يرى فيها نجاحاً للديموقراطية، نظراً لما تنطوي عليه من تعبير أشدّ مباشرةً وتنوّعاً عن الطلبات المجتمعية الثقافية، وبصورة أعمّ، نظراً لما تفترضه من تمايز متزايد بين الدولة والسستام السياسي والمجتمع المدني.

الذهنية الجمهورية

كانت فكرة السيادة الشعبية النقطة التي انطلق منها الفكر الديموقراطي. وطالما أن السلطة تظل تبحث عن شرعيتها في التقاليد، أو في حقّها بالفتح والغزو، أو في المشيئة الآلهية، فإن الديموقراطية تظل غائبة عن الأذهان. فهي لا تصبح ممكنة الوجود إلاّ عندما يُعتَبر صاحب السلطة بمثابة الممثّل للشعب والمكلّف بتنفيذ قرارات هذا الشعب الذي يظل صاحب السيادة الأوحد. إن هذه الفكرة تنبىء بولادة الحداثة السياسية، تنبىء بالانقلاب الذي جعل السلطة كناية عن نتاج للمشيئة البشرية عوضاً عن أن تكون مفروضة بقرار إلهي، أو بموجب الأعراف والعادات، أو بناءً على طبيعة الأمور. إذا كان إعلان الحقوق الانكليزي الذي صدر في شباط ١٦٨٩ لم ينصّ صراحة على السيادة الشعبية بل نادى بالدرجة الأولى بحريات الكومونات واللوردات التقليدية، فإن الثورتين الأميركية والفرنسية قد نادتا بمبدأ السيادة الشعبية، وأسقطتا الملكية التي كانت عائقاً في وجهه. وكانت هذه القرارات التأسيسية عبارةً عن المآل الذي انتهى إليه مطاف الفكر السياسي الليبرالي بعد أن كان قد أكّد، من هوبس إلى روسّو فضلاً عن لوك أيضاً، على الطابع التأسيسي الذي يتّصف به الإبداع الإرادي للرابطة المجتمعية. وهي التي يسمّيها هوبس عهداً وميثاقاً، ويسميها لوك ثقةً، كما يسمّيها روسّو عقداً مجتمعياً.

بدون فكرة السيادة الشعبية لا إمكانية لوجود الديموقراطية. ولكن هل يسعنا أن نماهي الأولى بالثانية؟ هل يسعنا اعتبارها بمثابة التعريف الكافي للديموقراطية؟ إن ذلك يعني التوغّل بعيداً في الاتجاه الآخر. على كل حال فهوبس لا يمكن اعتباره ديموقراطياً، وهو الذي صُنِّف مُنظِّراً للحكم المطلق، ولا روسّو الذي كان جمهورياً ولم يكن يؤمن بالديموقراطية إلاّ ضمن حدود الجماعات الصغيرة. أما ما كان يسمّيه بالإرادة العامة التي تخلق رابطة مجتمعية إرادية وملزِمة في آن معاً، فلا يمكن خلطها، بحسب روسّو نفسه، بإرادة الأكثرية. ففكرة الجمهورية وفكرة السيادة الشعبية التي تقوم الأولى عليها، فكرتان

تتجاوزان دولة الحق ـ التي كان مونتسكيو يميل إلى المماهاة بينها وبين الملكية لتعارُضها مع الاستبداد، لأن الملك يحكم بموجب القانون لا وفقاً لما يحلو له ـ لكنهما لم تصلا إلى درجة تحديد الحكم التمثيلي. ففكرة الجمهورية تؤسس لاستقلالية النصاب السياسي، لكنها لا تؤسس لطابعه الديموقراطي. أليست فكرة الجمهورية التي كانت قائمة منذ بداية الثورة الفرنسية وقبل قلب الحكم الملكي بمدة طويلة، هي التي أسفرت عن ولادة السلطة المطلقة التي مورست بعد ذلك على يد الكونفونسيون ونوادي ولجان الخلاص العام والأمن العام والتي ما لبثت أن تحولت إلى حكم الرعب والارهاب؟ ألم تكن الثورات قد نادت بشكل عام بالسيادة الشعبية وقلبت الأنظمة القديمة ثم أفضت إلى أنظمة سلطوية بدلاً من أن تفضي إلى ديموقراطيات؟ صحيح أن هذه الأسباب لم تكن هي التي حملت الثورة الفرنسية على عدم المناداة بالديموقراطية وجعلتها تحمل لواء الأمة والمواطنين والذهنية الجمهورية، كما يذكّرنا پيير روزانڤالون (في كتابه مواقف الديموقراطية، ص ١١ ـ ٢٩). ذلك أن كلمة ديموقراطية كانت تُحيل في ذلك الوقت، وظلّت تحيل حتى عام ١٨٤٨، على النماذج القديمة لسلطةٍ تُمارَس مباشرةً وجماعياً من قبل الشعب. لكن الواقع هو أن هذا الاستيلاء على السلطة من جانب الشعب هو الذي مُجِّد تحت اسم الجمهورية، وهو الذي أدى إلى عهد الرعب وإلى البونابرتية، رغم أنه هو الذي قلب النظام القديم.

إن فكرة الرابطة المجتمعية الإرادية تصبح مرادفة لفكرة المواطنية إذا نحن سلمنا بأن القبول برابطة من الروابط لا يكون إرادياً إلاّ إذا كان خاضعاً للتجديد أو التعليق أو للاستعادة بملء الحرية، في حين أن التماهي الجماعي برئيسٍ أو بأمة يعني فقدان الإرادة الفردية أو ذوبانها ضمن تجربة جماعية أرفع لا يمكن اللجوء إلى شيء للوقوف في وجهها. وهذا هو السبب الذي حمل مفكّري السيادة الشعبية على الاعتراف بحق مقاومة القمع عند تحديدهم للسيادة المذكورة بأنها لا تُردُّ إلى ما سِواها.

حتى إن القضاء على الامتيازات هو الذي أعطى للفردويّة الديموقراطية معناها، على ما نرى عند سييس، وهو معنى عمد جان ـ دني بروردان وپيير روزانڤالون إلى تحليل تطوره في كتاب صدر مؤخراً. لكن إلغاء «المراتب» والامتيازات لا يكفي لبناء مجتمع سياسي جديد. فهو قد يؤدي إلى أزمة شديدة، بينما يعتقد أهل الدستور أنهم بصدد ابتداع مجتمع جديد. لذا يجب اتّباع پيير روزانڤالون عندما يشدّد، على امتداد كتابه القيّم تكريس المواطن، على أنهم كانوا يعتزمون تحويل السيادة من الملك إلى الشعب ومن أجل ذلك «يجب أن يصار إلى التعامل مع هذا الملك بوصفه تجسيداً للمجتمع

ككلّ، أي، بكلمة، أن يصار إلى تماهاته بالأمة» (ص ٦٠). وفي مقابل الفهم الانكليزي للديموقراطية الذي كان محكوماً منذ القرن الثامن عشر بالفكر النفعي، فإن الفهم الفرنسي لها محكوم بفكرة السيادة وتساوي الجميع أمام سلطة القانون المطلقة التي تفرضها الملكية، مما يتوافق مع التحليل الكلاسيكي عند توكڤيل. هكذا يقول روزانڤالون «إن الحقوق السياسية لا تنبع إذن من مذهب معيّن في التمثيل ـ باعتباره متضمناً للإعتراف بما هو تباين وتنوّع في المجتمع ومقدّراً لهما ـ بل من فكرة المشاركة في السيادة» (ص ٧١). ثم يقول هذا المؤلف في خاتمة كتابه إن حق الإقتراع «يشارك مشاركة جوهرية بنوع من رمزية الانتماء المجتمعي وبشكل من أشكال الموافقة الجماعية المستجدّة على السلطة الملكية القديمة» (ص ٤٥٢).

إن فهم السيادة على هذا النحو يقوم على فكرةٍ عقلانية، ووظيفية إذا جاز القول، للحياة المجتمعية: إذ إن الفرد إنما يتكوّن ويسيطر على أهوائه ومصالحه ويصبح قادراً على التصرّف بعقل، من خلال مشاركته بما يصدر عن الجسم المجتمعي من نتاج مشترك. وقد أشرت في كتابي نقد الحداثة إلى أن هذا الفهم الذي كان قد طغى على الفكر المجتمعي، من مكياڤيلي أو بودان إلى تالكوت بارسونز رغم معارضة كثير من المفكرين البارزين، قد جعل الفردنة متماهية مع التنشئة المجتمعية. من هنا الدعوة المستمرة إلى تبنّي تربية تكون علمية ووطنية معاً. ومن هنا أيضاً التقاء الفردويّة الديموقراطية ذات المنحى الكانطي مع الخضوع لأوامر العقل والقانون القاطعة. إذ إن هذا الفكر الجمهوري يؤمن إيماناً لا يقل شدّة عن المنشور البابوي الأخير ليبرتاتيس سپلاندور(*) بأن الحرية ينبغي أن تكون ملحقة بالحقيقة لأن الحرية لا تُكتسب إلاّ باكتشاف الحقيقة واحترامها.

إن التمييز بين مواطنين نشيطين ومواطنين خمولين لم يكن له، بالطبع، أن يقلّص الجسم الانتخابي، خلال الثورة الفرنسية، إلى أقلّية ضئيلة كما كانت عليه الحال في عهد الرستوراسيون، لكنه ينمّ عن أن فكرة الاقتراع الشامل كانت تستند إلى فردويّة تخصّ تسيير الشؤون العامة بأولئك الذين يقوون على التصرف بحرية ويسعون إلى تنظيم المجتمع تنظيماً عقلياً. وهذا ما أدّى إلى الفصل التام بين الحياة العامة والحياة الخاصة، بين الفرد وبين ابن الطائفة، وهو فصل لم يكن في أساس الديموقراطية، بل كان، على العكس، في أساس تعميق التفاوت بين فئات حُكم عليها بأنها عقلية وفئات حُكم عليها بأنها لاعقليّة، سواء ضمّت «المجانين» أو النساء بشكل خاص. فالسياسة

(*) Libertatis splendor باللاتينية في النص: التحرّر المتألق.

الجمهورية هي التي أدت إلى تفاقم عملية الاستبعاد عن الحياة العامة وهي التي تفسّر كيف أن قُرابة القرن كانت قد مضت على فرنسا قبل أن تعتمد الاقتراع العام الذي اشتمل عندئذ على النساء (١٨٤٨ ـ ١٩٤٥).

هذا وقد ظلّت الحياة السياسية الفرنسية خاضعة برمتها حتى أيامنا هذه لهذا الفهم للديموقراطية الذي يجعل القوى السياسية الفاعلة تابعة لحاجات المجتمع ـ الأمة ـ الشعب وملحقة بوعيه الجماعي وبمصلحته التي يقرّرها العقل. وهو فهم يصبح فهماً «مجرّداً» بسيطاً عندما تكون الدولة ضعيفة وتتجلّى بشكل خاص عبر رفضها المزدوج للدين وللحركات الشعبية. لكنه يصبح أكثر خطورة عندما تجمع الدولة بين التقدم المجتمعي وانتصار الطليعة المظفّرة التي تعمد دكتاتوريتها إلى فرض العقل، فضلاً عن اتجاه التاريخ، على مجتمع مدني أفسدته المصالح الخاصة ـ في رأيها ـ أو التقاليد.

وهذا الفهم الجمهوري هو الذي أناخ على المجتمع الأميركي بثقل الرأي العام. وبالتالي بوطأة السويّة، وجعلته لمدة طويلة معادياً للتجديدات وللأقليّات الثقافية.

بل إن فكرة السيادة الشعبية، الفكرة الجمهورية، تؤسّس تأسيساً متيناً للنصاب السياسي بحيث أنها تقضي على نصاب الحق الطبيعي الذي كان روسّو معارضاً له من الناحية المنطقية. فإذا كانت السيادة للشعب فإن السلطة التي يضفي عليها طابع الشرعية لا تعود مقيّدة بحدود مسبقة، بل إنها قد تصبح سلطة مطلقة. فالفكرة الجمهورية تنتمي والحالة هذه إلى حرية القدماء ولا تفضي إلى حرية المحدثين. أما الجديد فيها فهو أنها توسّع نطاق المشاركة في الحياة الوطنية، التي كانت في أثينا وقفاً على أقلية من المواطنين، ليشمل أكثريةً متزايدة باستمرار من سكان بلد ما. وحرية القدماء المُحدَثة هذه لا تقوم على فكرة الحرية أو فكرة الحقوق الفردية. فإذا نحن أقمنا تعارضاً بين تراثين للفكر «الحديث»، تراثاً يدافع عن العقل ضد التقاليد أو الامتيازات، وتراثاً ينادي بحرية الفرد، فإن الفكرة الجمهورية تنتمي انتماءً كلياً للتراث الأول، وتكون تعبيره السياسي بلا منازع. فالأمّة ليست بالنسبة لها كائناً جماعياً بل تعبيراً عن إرادة تنظيم عقليّة، متخلّصة من كل مبدأ يتنافى مع حرية الاختيار التي لا تحظى بالاحترام إلاّ لأنها موجّهة بموجب العقل. إن الدعوة إلى الإرادة العامة والدعوة إلى تحكيم العقل ليستا دعوتان متكاملتان؛ بل هما دعوة واحدة بعينها مفادها أن العقل هو ما يميّز الإنسان عن سائر الكائنات. من هنا إن حقل السياسة ينبغي أن يكون أقرب ما يكون إلى حقل العلم، مما يُفرد للعلماء والمعلّمين مكانةً بارزة في الجمهورية ويبرّر الطرائق التربوية التي تطغى عليها الرغبة بالعمل على تغليب التفكير العقلي على المشاعر والأهواء الخاصة. هذا وقد انتصر الفهم المذكور،

بأشكاله المتقاربة إلى حدّ ما، في معظم البلدان «الحديثة» طيلة فترة مديدة، إذ انتشر انطلاقاً من مدارس اليسوعيين وعدلائهم البروتستانتيين باتجاه المدارس الرسمية التي كان لها أن تضمّ طلاباً على نطاق أوسع بكثير. فالعقلنة والذهنية الوطنية والنخبوية الجمهورية، كلها كلمات قد تكون مدعاةً للإعجاب أو للنقد، لكن أيّاً منها لا يرتبط ارتباطاً لازماً بالذهنية الديموقراطية، أو بالنقاش الحرّ، أو بقانون الأكثرية. كما أن بوسعها أن تبرّر الاستبداد المتنوّر بسهولة لا تقلّ عن تبريرها لحكم ديموقراطي لا مفرّ فيه من التسويات ولا من تشكّل الجماعات المصلحية. لقد حلّ العقل محلّ الله في قلوب الكثيرين من الجمهوريين، على الأقلّ في البلدان التي تمرّدت على تراث موروث من عهد الاصلاح الكاثوليكي المضادّ، لكن هذا العقل لم يكن يقلّ عن الله تطلّباً وتشدّداً ولا عن طرائق العقلنة الصناعية. فالفكر الجمهوري لا يستبدل سلطة التراث بسلطة النقاش العام بل بسلطة الحقيقة، وبالتالي بسلطة العلم.

ثم إن الفكرة الجمهورية بعيدة عن فكرة حقوق الإنسان التي لها، بالعكس، جذور مسيحية مباشرة. لكن هذا لم يحل دون نضال دعاة الفكرة الجمهورية من أجل حرياتٍ كان المدافعون عن التقاليد المسيحية يحاربونها في كثير من البلدان وحتى أواخر القرن التاسع عشر، وذلك تحت رايةِ بابويّةٍ يقودها ويوجّهها سيلاّبوس(*) البابا بيّوس التاسع. لكن هذه المفارقة الظاهرة لا ينبغي أن تضلّلنا. فالبرجوازية الليبرالية أو حتى الجمهورية تؤمن بدورها كمرشد للبشرية لأنها قد تنوّرت هي بالذات بأنوار العقل. وهذه الثقة بالذات أمر يتقاسمه كبار المفكرين والأنبياء ومنارات البشرية الذين يناهضون السلطات القائمة باسم العقل والحرية، ويتناولون الكلام من أجل الدفاع عن أولئك الذين لا قِبَل لهم به لنقصٍ في ثقافتهم أو في قدراتهم. إن الفكرة الجمهورية تحمل في ثناياها فكرة الطليعة التي اقترنت عند اللينينيّين بالفكرة الثورية، وبالتفجّر التحرري الذي يمكّن البؤس والاستغلال المتراكمين من التخلّص من أشكال سيطرةٍ لا يضارع افتقادها للعقل إلاّ إجحافُها وظلمها، ومن فتح الأبواب مشرعةً على مستقبلٍ يُفترض بالرجال المثقفين الأشاوس أن يقودوا الشعب على طريقه. إن الثورة تجعل الديموقراطية ممكنة، لكنها في الوقت نفسه تعزّز وصول المستبدّ المتنوّر إلى السلطة، سواء كان فرداً أو أميراً أو حزباً. وقد تكفّل التاريخ بجعل هذا الالتباس ثقيل العبء والوطأة بحيث بتنا نجد اليوم عنتاً كبيراً في فهم الكلام «التقدمي» الذي يتفضل به سياسيون ومفكرون مشبعون بالذهنية اليعقوبية.

(*) Syllabus، وهي قائمة بالمحظورات والأفكار التي ينبغي مقاومتها برأي البابوية.

استبداد الأكثرية

كان مفكرو الدولة الليبرالية ورجالها مقتنعين جميعاً بمخاطر الديموقراطية. ولسنا نجد عند المفكرين الأميركيين الذين يتفكّرون في أمر النظام الذي تولّد عن ثورتهم (أو على الأصح عن حربهم من أجل الاستقلال) مسألةً أشدّ حضوراً من مسألة استبداد الأكثرية. هكذا يشير روبرت دال في كتابه أوراق فدرالية إلى أهمية هذه المسألة المركزية في الفكر المحافظ لدى كلّ من ماديسون وهاملتون، لكنه يشير إلى أهميتها أيضاً في فكر الديموقراطي جفرسون. كما أن هذه المسألة تظل مركزية أيضاً عند روير ـ كولار وغيزو وتوكفيل الذين تفكروا في الثورة الفرنسية. ما العمل حتى لا تحول قرارات الأكثرية دون أن يكون الحكم مضموناً من جانب الفئة المميزة(*)؟ ما العمل حتى يؤدي الضعف الشعبي إلى حكم العقل بدلاً من أن يؤدي إلى حكومات شعبوية ـ كما كانت الحال مع جاكسون في الولايات المتحدة، الذي أثار قلق توكفيل ـ أو إرهابية، كما كانت الحال إبّان الثورة الفرنسية؟ هكذا صار الحدّ من الوصول إلى السلطة الهاجس الرئيسي لدى الذين عرّفوا الديموقراطية. فتقلّصت حرية اختيار المحكومين لحاكميهم إلى أضيق دلالاتها: إذ صار ينبغي على الشعب أن يعبّر بحرية عن تفضيله لفريق حكم أو لبرنامج حكم لا يُفترض بهما أن ينبعا من الشعب نفسه بل من الأوساط المثقّفة المسؤولة عن الصالح العام والمهتمة به، حيث يمكن أن تتبلور المشاريع العقليّة وتتقارن. وقد انتصر هذا الفهم النخبوي للديموقراطية في بريطانيا الكبرى بشكل خاص حيث شهد شحذ الحجج المؤيّدة له على يد كبار الدستوريين من أمثال باجيهوت. ومما عزّزه في تلك البلاد أيضاً أن السلطة المجتمعية التي تتمتّع بها الأرستقراطية فيها لم تكن قد أزيلت بثورة شعبية، بل كانت قد ساهمت مساهمةً نشطة في القضاء على الملكية المطلقة. وهذا ما يفسّر كيف أن هذه البلاد التي شهدت ولادة الفكرة الديموقراطية لم تمنح إلاّ مؤخراً حق التصويت للفئات ذات المؤهلات الدنيا، وشوّهت التمثيل الشعبي عن طريق التقطيع المصطنع للدوائر الانتخابية بحيث لا تكون لمصلحة المشتغلين بالصناعة. فالويغز والتوريز(**)، شأنهما شأن المحافظين والليبراليين في أميركا اللاتينية، كانا عبارة عن جناحين من المؤسسة نفسها التي لم تكن تمثّل مصالح متضاربة بقدر ما كانت تسعى لتأمين الحدّ من السجال السياسي في أوساط النخبة القيادية.

(*) Sanior pars.

(**) Whigs و Tories بالانكليزية: اعضاء حزبين بريطانيين الأول مؤيد للاصلاح (تحول في ما بعد لحزب الأحرار) والثاني مؤيّد للسلطة الملكية ومناهض للاصلاح (وهو الذي يسمّى اليوم حزب المحافظين).

أما البلدان الديموقراطية الأخرى فقد حدّت، بدورها أيضاً، من الوصول إلى السلطة السياسية. فظلّ اختيار النُخب حقبةً طويلة من تاريخ الولايات المتحدة محصوراً جداً، إذ كان يتمّ بنسبة عالية جداً من خريجي معاهد ايفي ليغي، فضلاً عن أن دور الإرث العائلي ظل دوراً هاماً فيها. أما في فرنسا فقد عهدت النخبوية الجمهورية بهذه المهمة الانتقائية إلى الغراند ايكول (المدارس العليا). فاتّبعت بذلك نهجاً مكّنها إلى حدّ بعيد من تجديد النخبة السياسية، وهو نهج وجد عديله في عملية الفصل بين هذه النخبة والفئات التي كانت تتحدّد بدفاعها عن التقاليد الدينية والقومية والاقتصادية. وبقيت هذه الطرائق الحصرية مستمرة أينما كان خارج نطاق التصويت المخصوص بدافعي الضرائب الذي لم يستطع الصمود في وجه الضغط الشعبي، كما بقيت، بالنسبة للحالة الأميركية، خارج نطاق العبودية التي أُطيح بها هي الأخرى وبصورة أشدّ عنفاً.

لقد استعاد جوزف شمبيوتر، بعد الدستوريّين الانكليز بمدّة طويلة، فكرة مفادها أن أحد أسباب نجاح الديموقراطية في بريطانيا الكبرى يعود إلى توافر أوساطٍ سياسية معينة في انكلترا، لم تكن متوافرة في جمهورية ڤيمار. وهذا تعليلٌ ينجم عن النظرية العامة للديموقراطية التي يطرحها شومبيوتر والتي تتعارض تعارضاً شديداً مع الفكرة الكلاسيكية القائلة بوجود قرار تتّخذه إرادةُ أكثريةِ المواطنين بملء حريتها. ولأن شمبيوتر لا يؤمن بعقلنيّة الأفراد ولا بمعرفتهم بالمشكلات وبرغبتهم في الاهتمام بالصالح العام وإيجاد الحلول العقلية، فإنه يستعيد تعريف الديموقراطية بما هي اختيار حرّ لفريق من الحكام. فهي على حدّ قوله «السستام المؤسّساتي الذي يفضي إلى اتخاذ قرارات سياسية تزوّد الأفراد بسلطة البتّ بشأن هذه القرارات في ختام صراع تنافسي يدور حول تصويتات الشعب» (الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية، ص ٤٠٣)، مما يعطي عن الأحزاب السياسية صورة تغيب عنها الصفة التمثيلية: «فالحزب جماعة يطرح أعضاؤها على أنفسهم أن يعملوا سويّة لخوض الصراع التنافسي على السلطة السياسية» (إياه، ص ٤٢٢). وهذا فهم يبدو أنه أقرب إلى وصف نظام أوليغارشي، ويختزل السيادة الشعبية إلى أضعف أدوارها الممكنة. أما الناحية الإيجابية في هذا الإسفاف فهي أنه يُبيِّن إلى أيّ حدّ قد يصل التخوّف من الشعب الذي يصبح وضعه في أساس الفكرة الديموقراطية من مفارقات الأمور! فمن الأفضل إذن أن يعود المرء بعد هذا الفهم المتطرف الذي يكاد يلغي كل المضامين الفعلية للديموقراطية، إلى تفكير الليبراليين الذي يتضارب غناه مع إدقاع تفكير شومبيوتر.

في هذا الصدد لا نجد مفكراً سياسياً أعمق تفكيراً من ألكسيس توكڤيل حول جدّة

وضرورة ومخاطر هذه الذهنية التي يظل من الأفضل تسميتها بالذهنية الجمهورية حرصاً على إبراز ازدواجية مواقف هذا المؤلف من الديموقراطية. إن الفكرة المركزية التي تحكم تفكيره حول الولايات المتحدة هي أن المجتمعات الحديثة مسوقةٌ بالضرورة نحو زوال المناصب والمراتب (بالألمانية Stande) ونحو استبدال الأومو إيبراركيكوس بالأومو أكواليس(*)، الأمر الذي لا يعني الانتقال إلى المساواة من حيث الواقع بل إلى المساواة من حيث الحقوق، ومن ثمّ إلى نوع من المساواة في الأوضاع والظروف، أو، كما يقول لورد بريس في دراسته للسستام السياسي في الولايات المتحدة، إلى «اعتبار متساوٍ للجميع» مما يؤدي إلى تقليص إمارات الأبهة والتباهي بالثروات والاستهلاك الفاحش التي تحدّث عنها تورستين فبلن. وهذه المسألة، بالنسبة لتوكفيل، ليست مسألة تحوُّلٍ سياسي بل مسألة تطورٍ مجتمعي قد يكون سلمياً أو عنفياً. فإذا كان توكفيل حازماً وجازماً بالنسبة لإقراره لمفاعيل الثورة الفرنسية رغم إدانته لانحرافاتها السلطوية، فلأنه رأى في عهد الرعب وحكم نابليون كما في القرارات البرلمانية التي اتّخذت عام ١٧٨٩، ضرورةً تاريخية، هي ضرورةُ المجتمع المساواتي، تفرض نفسها وتطيح بالعوائق السخيفة التي تعترضها من جرّاء التقاليد والضمانات الدستورية والثقافية التي تكرّس اللامساواة، من نوع التصويت بحسب السلك في المجالس العمومية.

إن هذا الاعتقاد بضرورة تاريخية هو الذي أتاح لتوكفيل أن يركّز تفكيره على المشكلات السياسية بمعناها الفعلي: كيف السبيل، بعد القضاء على التراتبيّات التقليدية، إلى منع استبداد الأكثرية من تأسيس نسق مجتمعي متنافٍ مع العقل؟ ذلك أنه يعتبر، كما يعتبر الفدراليون، أن الخطر الرئيسي الذي يتهدّد الأنظمة الديموقراطية هو انتصار الجماهير، انتصار عصر الجموع كما يقول اليوم سيرج موسكوفيتشي. وتوكفيل لا يكتفي بالدعوة إلى الحقوق الطبيعية، فقد بيّن له مَثَل الثورة الفرنسية أن العالم الحديث يقع بكلّيته في نصاب الحق الوضعي وأن المبادىء ليست هي التي توقف زحف الجموع أو الأمراء أو الجيوش. لكنه رغم ذلك لا يقف إلى جانب النفعيّين رغم أنه يفضّل الكلام عن المصلحة الشخصية على الكلام عن الحق الطبيعي. إذ إنه شديد العداء للفرديّة، وأن ليبراليته السياسية لم ترتبط بليبرالية اقتصادية.

هذا وقد ظلّ توكفيل أقرب إلى حرية القدماء منه إلى حرية الحديثين. فهو يؤكّد على أن النسق المجتمعي ينبغي أن يقوم على العدالة. وما يحول دون اختزال هذه العدالة

(*) Homo hierarchicus, homo acqualis، باللاتينية: انسان المراتب وانسان المساواة.

إلى احترام المصالح أو الحقوق الشخصية مشابه لما كان مونتسكيو قد سمّاه الفضيلة وجعل منه زنبرك الأنظمة الجمهورية، فهو عنده الحسّ الوطني الذي ينجم في آن واحد عن احترام الرابطة المجتمعية والقوانين التي تحدّ من رغبات الإنسان، وهي رغبات يعتقد توكفيل، مع هوبس وروسّو ـ ومن بعده دركهايم ـ أنها رغبات لا حدود لها، وبالتالي خطيرة المضاعفات. فالديموقراطية تقوم عنده على الذهنية الدينية والروح الوطنية معاً. إذ إن الدين الذي لمس أثره في انكلترا الجديدة كان ديناً مدنياً ضامناً للنسق المجتمعي، لا لجوءاً إلى الحضرة المتعالية ضد النسق المجتمعي. وتوكفيل يؤمن بالمواطن أكثر مما يؤمن بالإنسان. والمسيحية المجتمعية التي نجدها لديه تجعله قابلاً للتأثّر بمسألة التوحيد المجتمعي التي كان لها أن تصبح، في أواخر القرن التاسع عشر، مسألة التضامن التي عوّل عليها دركهايم، في بداية حياته، أهمية كبيرة في تخطّي أزمات المجتمع الحديث. وتوكفيل لا يرضيه التعارض المبسّط بين الماجور بارس والسانيور بارس(*). فهو يشعر أنه موزّع بين اتجاهين متعاكسين على حد قوله في تعليق (نشره أنطوان رودييه في كتابه: على حدّ قول السيد توكفيل، باريس، ١٩٢٥): «إنني مع المؤسسات الديموقراطية بحكم تفكيري، لكنني أرستقراطي بحكم غريزتي، أي أنني أحتقر الجموع وأخشاها. إنني أعشق الحرية والمساواة واحترام الحقوق لكنني لا أحب الديموقراطية. هذي حقيقة أمري في الصميم». لكن المسألة لا تقتصر على مقاومة أصوله المجتمعية للمساواة الديموقراطية. بل إن خوفه ناجم من أن تؤدّي المساواة إلى الاستبداد الذي تفتح الثورات له الباب على مصراعيه. فينبغي بالتالي أن توضع حدود للسيادة الشعبية، وبدلاً من أن ترسم مصلحة الفرد هذه الحدود ينبغي أن ترسمها مصلحة المواطن وأن تعرّف العدالة معها. وهذا ما يبرز المسافة بين توكفيل وبنيامين كونستان أو المدافعين عن المصلحة الفردية.

فتوكفيل ديموقراطي معادٍ للثورة. ولكن أليس من الأصحّ أن نعرّف به باعتباره أقرب إلى الليبرالية منه إلى الديموقراطية، لأن الديموقراطية تحدّد، في رأيه، حالة من حالات المجتمع أكثر مما تحدّد نظاماً سياسياً؟ والواقع أنه ينبذ الطابع المطلق للسيادة الشعبية، ولو كان له أن يعطي رأيه بتعريف لنكولن للديموقراطية لكان نبذ هذا التعريف أيضاً. فهو يختتم القسم الأول من كتابه بالقول: «فالأكثرية نفسها ليست كلّية القدرة. إذ تعلو عليها، في العالم المعنوي، البشرية والعدالة والعقل، كما تعلو عليها، في العالم السياسي، الحقوق المكتسبة». وهذا موقف أقرب إلى مواقف البريطانيين منه إلى الأميركيين، علماً

(*) أي الأكثرية والأقلية. بالانكليزية في النص.

بأنه يضيف إليه مسألةً فدراليةً وأميركية صرفة هي أهمية السلطات المحلّية، وعلى رأسها البلدية، التي تحمي الفرد ضدّ الدولة، والتي لا تُعتَبر تعبيراً عن ديموقراطية تمثيلية على نحو ما يدافع عنها جون ستيوارت ملّ متابعاً تفكير توكفيل، بقدر ما تُعتبر عوائق في وجه قدرة الدولة الكلية، كما يفهمها مونتسكيو من خلال كلامه على فصل السلطات. ونظراً للأهمية الكبيرة التي يعوّلها توكفيل على الروح الوطنية فإنه يعبّر عن قلقه، خاصة في المجلد الثاني من كتابه حول الديموقراطية في أميركا (الذي صدر عام ١٨٤٠)، تجاه الضغوطات التي يمارسها الرأي العام على الأفكار والمستجدّات وعلى الانصياعيّة التي تهدّد بفرضها.

لكن هذا القلق لم يصرفه عن متابعة مشروعه المركزي: مصالحة الدين مع مبادىء عام ٨٩. وهي مصالحة يتصورها توكفيل على نحوٍ مخالفٍ لتصوّر أوغست كونت رغم أنه ظل مثله متأثراً باحتمالات تفكُّك المجتمع وانحلاله في حال القضاء على نسقه التراتبي. فتوكفيل «حديث» لأنه تمعّن في الثورات التي أسست الحداثة السياسية، لكنه «قديم»، ويظلّ واحداً من أبناء القرن الثامن عشر وقارئاً لمونتسكيو وروسّو، من حيث سعيه قبل كل شيء إلى إيجادِ رابطة مجتمعية جديدة تحول دون ما سيسمّيه دركهايم بالتسيّب، وهو يعني بذلك تفكُّك سستام الضوابط والرقابة المجتمعية وانحلاله. ذلك أن التعارض بين القدماء والحديثين لا يسعه أن يدلّ على مرحلتين متعاقبتين من مراحل الفكر والعمل السياسيّين. ومَثَلُ دركهايم يبيّن لنا ذلك على نحو واضح. ألم تكن مسألة الرابط المجتمعي مطروحة على جدول الأعمال في نهاية القرن التاسع عشر كما هي مطروحة الآن في أواخر القرن العشرين؟ أفلا يعود فوز الديموقراطيين التشيليين في الاستفتاء الذي نظّمه الجنرال بينوشيه إلى كونهم قد دعوا للمصالحة لا إلى الأخذ بالثأر، فكان المثل الذي ضربوه معزِّزاً للمثل الذي ضربته اسبانيا إذ عقدت ميثاق المانكلووا الذي تحلم بلدان عديدة بالاقتداء به؟ أولسنا نرى بعد الإفلاس الدراماتيكي للإيديولوجيات المبنيّة على صراع الطبقات أو على نضالات التحرر الوطني، أن أفكاراً مثل العدالة والتوحيد المجتمعي المتكامل، بل حتى الإخاء أخذت تستعيد أهمية معيّنة في الفكر السياسي؟

ليبراليون ونفعيّون

أنجز الليبراليون عملية الانتقال من القدماء إلى الحديثين لأنهم سعوا إلى المزج بين الروح الوطنية والمصلحة الفردية. لم يكن بوسعهم القبول بمجرد حرية القدماء التي تماهي بين الإنسان والمواطن، وبين الحرية والمشاركة في الشؤون العامة والصالح العام، لكنهم

رفضوا إيلاء ثقة غير محدودة سواء للمصلحة الفردية أو للسيادة الشعبية. غير أنهم يظلون، على وجه الإجمال، أقرب للقدماء منهم إلى الحديثين، في حين أن النفعيّين الذين يسعون بدورهم إلى المزج بين المصلحة الفردية والصالح العام، هم أقرب إلى الحديثين نظراً لأنهم يعوّلون أهمية أشدّ مركزية على السعي إلى السعادة الشخصية.

إن ما يلفت النظر عند توكفيل هو الأهمية التي يعوّلها على الفئات السياسية، كما لو أن تطوّر المجتمع المدني باتجاه المساواة كان قد ألغى مشكلات قديمة أكثر مما قدّم حلولاً جديدة. فهو يعرب عن قلقه، بعد روسّو، حيال قلّة اكتراث المواطنين بالشؤون الوطنية. لكن قارىء توكفيل يشعر بأن عليه أن لا يبالغ في دفعه أشواطاً بعيدة في هذا الاتجاه، إذ إنه، خلافاً لروسّو، يظلّ يستشهد بالحق الطبيعي: فالإنسان «الذي يُفترض به أن يكون تلقّى من الطبيعة الأنوار اللازمة لحسن تصرّفه، يتمتّع منذ ولادته بحقٍ ثابت لا يسقط بمرور الزمن وهو حقه بأن يعيش مستقلاً عن أمثاله من البشر بالنسبة لكلّ ما لا صلة له إلاّ به شخصياً، وأن يتدبّر أمر مصيره كما يشاء». غير أن هذا القول لا ينبغي أن يتفسّر باتجاه فردوي، إذ إن حرية الفرد الحديث تُلزم مجتمعاتنا بتحديد مبدأ جديد للتوحيد المجتمعي المتكامل يجمع بين الحرية الفردية والمصلحة الجماعية. وهذه فكرة يستعيدها النفعيون الذين لا يدافعون عن السعي إلى السعادة الشخصية، منذ جيريمي بنتام، إلاّ في سبيل تعزيز أشكال التنظيم المجتمعي والسياسي التي تضمن للعدد الأكبر أكبر قسط ممكن من السعادة. وهذا تعليل مماثل لتعليل الفردويّين الذين يميلون اليوم إلى تبرير السوق بوصفه مبدأ من مبادىء التزوّد بالموارد أكثر من ميلهم إلى موافقة الفوضويين في المديح الذي يكيلونه بلا حدود للسعي وراء المصلحة الشخصية.

إن النفعيين، شأنهم شأن الليبراليين، لا يرون تعارضاً بين المصلحة الفردية والتوحيد المجتمعي. بل يعتبرون الأولى أضمن الوسائل لتحقيق الثاني. وبمقدار ما يرفضون تدخّل مذاهب فهم الإنسان في تسيير الشؤون الجماعية لأنها تُولّد دائماً في رأيهم التعصّب والتمييز، بمقدار ما يعتبرون هدفهم الرئيسي تعزيز أواصر الرابط المجتمعي في مجتمع معرّض لأن تطغى عليه النوازع الأنانية، مما يستوجب تصحيحه باحترام سعادة الآخرين والاهتمام بتحقيقها. لكن أوجه الاختلاف بين هاتين المدرستين تظل أبرز من أوجه الائتلاف بينهما، رغم تقاربهما في التفكير. فالنفعيون، وعلى رأسهم جون ستيوارت ملّ، يجعلون الفرد وحريته وطلباته في صلب تحليلهم. فهم لا يفصلون، إذن، بين القوة المجتمعية الفاعلة والسستام السياسي، ولا، بالتالي، بين الاقتصاد والمؤسسات. أما ما يعرّف بالليبراليين على أفضل نحو فهو، بالعكس، هذا الفصل الذي يقبلونه ويريدون له

أن يكون فصلاً أشدّ. ففي حين يستشهد النفعيون بهناء العيش وهداوة البال يتجنّد الليبراليون لخدمة أحكام العقل. فهم يتطلعون إلى استقلال تسيير الشؤون العامة من أجل حمايتها من المصالح والأهواء، ومن ثمّ حماية الحريات بالذات عن طريق تعزيز المؤسسات، بما في ذلك حمايتها، كما رأينا، من استبداد الأكثرية وطغيانها. لذلك كان الليبراليون دعاة جمهورية أوليغارشية ما لبثت أن تخفّفت بعد ذلك لتصبح نخبوية جمهورية في عهد الجمهورية الفرنسية الثالثة.

هذا والليبراليون يتخوّفون كل التخوّف من القوى المجتمعية الفاعلة بحيث يدفعهم تخوّفهم هذا إلى البحث عن مبدأ لإحلال النظام قادرٍ على الحلول محلّ الدين. فذهنيّتهم المعادية للدين، والمعادية في كثير من الأحيان لرجال الدين، تخفي وراءها سعيَهم لإيجاد نسقٍ نظامي عقلي يحدّدونه تحديداً شكلياً ما أمكن بوصفه مجموعةً من القواعد التي من شأنها أن تدفع الأفراد للتصرُّف وفقاً لأحكام العقل بأن يجعلوا مصلحتهم الخاصة مستلحقةً بتعزيز المؤسسات التي تنظّم النسق العام وتحميه. أما النفعيون فهم، على العكس من ذلك، أشدّ ميلاً إلى تمثيل المصالح. وإذا كان نفوذهم في بريطانيا الكبرى أشدّ مما هو عليه فرنسا، حيث تبدو الفئات السياسية أهمّ من الفئات المجتمعية، فإن ذلك يفسّر لماذا تنامى العمل النقابي والديموقراطية الصناعية في بلاد الانكليز منذ فترة مبكّرة. لقد ساد الفكر الليبرالي، من هوبس إلى ستيوارت ملّ مروراً ببنيامين كونستان وتوكڤيل، لكن الفكر النفعي هو الذي فرض نفسه في القرن التاسع عشر الرأسمالي ومع الولفير ستيت (دولة الرفاهية) في القرن العشرين. غير أن المسافة الفاصلة بين هذين التيارين الفكريين لا تظهر دائماً بوضوح، وهذا ما يشكّل غنى جون ستيوارت ملّ وضعفه معاً بحكم انتمائه للتيارين. رغم ذلك، فهي مسافة كبيرة لم تنِ تتعاظم، خاصة لأن الليبراليين يؤمنون باستقلالية الشأن السياسي ومركزيّته، بينما يُلحِقه النفعيّون بتمثيل المصالح والطلبات وتلبيتها. فالليبراليون يقفون مع السستام بينما يقف النفعيون مع القوى الفاعلة. ولهذا انصرف الفكر الليبرالي عندما استعاد نشاطه على أنقاض الاشتراكية، ناهيك بالشيوعية، إلى استدخال مساهمة الحركات المجتمعية والاشتراكية ـ الديموقراطية ضمن تفكيره حول النصاب السياسي. وهذا معنى من معاني فهم العدالة المجتمعية عند جون راولز: كيف السبيل إلى المزج بين الحرية الفردية وبين عملية التوحيد المجتمعي المهدّدة على الدوام بغياب المساواة؟ وهو يطرح جواباً على هذا السؤال في القسم الثاني من مبدأه الثاني الذي يجعل الحرية، بحكم احتمال توليدها لأنواع من اللامساواة، ملحقةً بتخفيف الأعباء عن كاهل المعوزين. وهذا ما يبرّر وضع

الصناعيين الذين أدّت منشآتهم إلى تراكم رأسالمال بين أيدي طبقة قيادية، لكنها أتاحت أيضاً، عبر رفع الانتاجية، تحسين مصير المأجورين الذين يحتلّون الدرجات الدنيا من السلّم. وذلك ما ترمز إليه سياسة الأجور العالية الفوردية. هكذا لا نكون بعيدين هنا عن أقوال مونتسكيو التي استهل بها تقديمه لكتاب روح الشرائع: «إن ما أعنيه بكلمة **فضيلة** في الجمهورية هو حب الوطن، أي حبّ المساواة [...]. لذا أطلقتُ تسمية **الفضيلة السياسية** على حب الوطن والمساواة».

إن هذا التلاقي بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية، هذا المزيج من الحرية والمساواة، ينتمي إلى الذهنية الحديثة ويتعارض مع الدفاع عن التقاليد وعن التعقيد الحسي، العضوي، للتاريخ على نحو ما عرضه ادموند بورك ضد إرادوية الثورة الفرنسية. لكنّ من الصعب أن نطلق عليه بحد ذاته صفة الديموقراطية، إذ إنه يفوّض أمره إلى الروح الوطنية التي تتمتّع بها النُّخب القيادية من أجل الحد مما قد ينشأ عن الحرية من مضاعفات. إنها فلسفة الذين يؤمنون بمحبة البشر والإنسان، بل هي فلسفة متعهّدي مشاريع، لكننا لا نستطيع اعتبار هنري فورد شخصاً ديموقراطياً ما دامت أفكاره قد ظلت بعيدة جداً عن الديموقراطية كما تبيّن إبّان مسيرة الجوع التي نظّمها عمّال ديترويت أثناء الأزمة الكبرى. فرفع الأجور بنسبة كبيرة في بلد يحتاج ازدهاره إلى يد عاملة رغم الهجرة الشديدة إليه، يمكن اعتباره بمثابة انتصار للتيار التصنيعي أكثر مما هو نصر للديموقراطية. فالنقد إنما يتوجّه هنا إلى الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر. وكيف يتسنّى للمرء أن يتحدث عن سلطة الشعب أو عن حرية اختيار الحاكمين في معرض العمل قبل كل شيء على تلافي استبداد الأكثرية وتجاوزات السيادة الشعبية التي قد تؤدي إلى نظام سلطوي؟ وهل من الممكن أن نعهد كلياً بحماية الحرية إلى الوجدان الأخلاقي وإلى الروح الوطنية التي تتمتّع بها الطبقات المتنوّرة؟ كان توكفيل يتفهّم هزيمة الفدراليين الأميركيين رغم قربه منهم. وما الذي كان يمكن أن يبقى من عقلانية غيزو الليبرالية بعد ثورة ١٨٤٨؟ بل حتى في بريطانيا الكبرى نفسها، ألم ينشأ حزب العمل لمواجهة الديموقراطية المحدودة التي طرحها الويغز والتوريز؟ ألم تكن قوة المطالب والتمردات العمالية هي التي فتحت الباب أمام الديموقراطية الصناعية والاشتراكية ـ الديموقراطية اللتين انتشرتا في البرّ الأوروبي؟ إن قوة الأفكار الليبرالية والنفعية تكمن في أنها أضافت إلى مسألة الحدّ من السلطة مسألة المواطنية التي دافعت عنها الفكرة الجمهورية. لكن الليبراليين والجمهوريين كانوا عاجزين عن بلورة نظرية كاملة في الديموقراطية لأنهم لم يأخذوا بالحسبان تمثيل مصالح الأكثرية، أو أنهم قاموا بذلك،

عندما قاموا به، كالنفعيين مثلاً، بصورة اقتصادية محصورة النطاق، بحيث أن من اليسير على المرء، إذا هو استعان بتعليلهم، أن يبرّر نجاح الأنظمة السلطوية منذ اللحظة التي عمدت فيها هذه الأنظمة إلى تحسين الشروط المعيشية للسكان. ألم نسمع على امتداد فترة طويلة، وباسم مثل هذا التعليل، تبرير الطابع الديموقراطي لنظام فيدل كاسترو، والتعلّل من أجل هذا التبرير بأنه قد رفع مستوى التعليم والصحة لدى السكان؟ والواقع أن هذه النتيجة إيجابية جداً، لكنها لا تبرّر الكلام على ديموقراطيةٍ في معرض التعريف بنظام لا تخفى سلطويته، بل توتاليتاريته، على أحد.

لقد انتهى أوان الليبرالية، ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر، مع تعبئة القوى العمالية الشعبية التي جعلها التصنيع الجديد تتراكم في الفبارك وضواحي المدن، بعد أن تسارعت عمليته في بلدان عدة وخاصة في ألمانيا والولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر. فإذا لم يسفر كل ذلك عن القضاء على الأفكار الليبرالية، فإن الواقع التاريخي فرض إيلاء أهمية أكبر لمسألة تمثيل مصالح الأكثرية.

الفصل الثاني

افتتاح الساحة العامة

تمثيل المصالح الشعبية

لا يسعنا اختزال الليبرالية إلى الدفاع عن مصالح البرجوازية، ولا اختزال الاشتراكية إلى التعبير عن مصالح الطبقات الشعبية، أو بصورة أدقّ، عن مصالح الطبقة العمالية. فمثل هذا التفسير يجعل الحياة السياسية، وخاصة الديموقراطية، وقفاً على تمثيل المصالح المجتمعية، الأمر الذي لا يمكن القبول به. إن ما جاءت به الأفكار الليبرالية والأفكار الجمهورية هو مكسب دائم للفكر السياسي: لا ديموقراطية بدون حدّ من سلطة الدولة وبدون مواطنية. ولكن قبل أن نذكّر بأن لا ديموقراطية أيضاً بدون تمثيل لمصالح الأكثرية، ينبغي التساؤل حول طبيعة الحقوق الشخصية التي تحدّ من سلطة الدولة وحول طبيعة المواطنية. إذ إنه إذا لم تكن الحقوق الشخصية إلاّ ضمانةً قانونية للمصالح الشخصية، فإن الحرية السياسية تتعرّض عندئذ لأن لا تكون أكثر من وسيلة لحماية الأقوياء والأغنياء. إن الفكرة الليبرالية تكون مقنعة تماماً عندما تقرن بين تعريف الحقوق الأساسية وبين الاعتراف بالعوائق المجتمعية وأشكال السيطرة التي تقضي عليها. وهذا ما قامت به في كثير من الأحيان. إذ توسّع كثير من المفكرين الليبراليين والنفعيّين بالكلام على مسألة الدفاع عن مصلحة الأكثرية، وعلى رأسهم جون ستيوارت ملّ. ولأن الرجل كان مأخوذاً بالثورة الفرنسية التي لم يكن يرى فيها حكم الشعب بل حكم القادة الذين يتكلّمون باسمه، فقد سعى إلى الحدّ من «تدخُّل الرأي الجماعي تدخّلاً شرعياً في الاستقلال الفردي» على حد قوله في كتابه **في الحرية** الذي صدر عام ١٨٥٩. ورغم معارضته أثناء صباه لأفكار بنتام ولأفكار أبيه جيمس ملّ، فإن موقفه، الذي هو موقف

نفعي، قاده إلى الدفاع عن المصالح الشخصية للفئات المقهورة، كالنساء ـ اللاتي كان من أوائل المدافعين عن حقوقهن والعمال. مما جعل البعض يعتبرونه اشتراكياً. أما خصمه الفعلي فقد كان أوغست كونت المدافع عن رقابة المجتمع المطلقة على الإنسان. لذا كتب يقول: «إن السبب المشروع الوحيد الذي يبرّر لطائفة ما أن تستخدم القوة ضدّ أحد أبنائها هو الحيلولة دون إيذائه للآخرين». وعلى هذا المبد تأسّس مذهب تدخُل الدولة، خاصة في أواخر القرن التاسع عشر، إذ إنه أدخل مسألة العلاقات المجتمعية، مما أدّى بالضرورة إلى جعل الحرية وسيلةً مقاومةٍ للسلطة التي قد تكون ذات طبيعة مجتمعية أو ذات طبيعة سياسية. إن جون ستيوارت ملّ يؤكّد أولويّة الوقائع السياسية على الوقائع المجتمعية. إنه يدافع عن الوحدة القومية، بل إنه يذهب إلى حدّ الرغبة بإنشاء وظيفةٍ عامة عليا ذات طابعٍ مهني مستقلّةٍ عن الأحزاب ومدفوعةِ الأجر. لكنه أيضاً مؤلّفُ اعتبارات حول الحكمِ التمثيلي، وهي اعتبارات تظلّ تحليلاً سياسياً صرفاً تحدده الرغبة الجذرية بالنضال ضدّ الأرستقراطية، رغم كونها محكومة بالفرديّة. هذا ويُعرب جون ستيوارت ملّ عن ولادة سياسة البرجوازية الليبرالية التي اضطرت في حالات كثيرة، في أوروبا كما في أميركا اللاتينية، إلى البحث عن تحالفات معيّنة مع فئات شعبية ضدّ الأوليغارشية. هكذا تحوّل جناح يساري من الأحزاب الراديكالية إلى جناحٍ راديكالي ـ اشتراكي، وأتاح التبنّي المبكّر لبعض القوانين المجتمعية، كما في تشيلي مثلاً، بينما تمّ في بريطانيا الكبرى الانتقال الحاسم من الليبراليين إلى العماليّين.

إن هذا التطور من تحليل سياسي صرف إلى تحليل مجتمعي واقتصادي، أدّى أيضاً إلى تغيير فكرة المواطنية. إذ كان يصار إلى التأكيد على المواطن والأمة ضدّ الملكيّة، وفي حالة الثورة الفرنسية، ضدّ الغزو الخارجي. فكيف لا يُطلق اسم الشعب على العديل المجتمعي للأمة، على أكثرية المواطنين الذين تتحكّم بهم مساوىء الفقر والعمل التبعي، والذي سيصار إلى تسميتهم بعد مدة قصيرة بالبروليتاريا؟ لقد كانت فرنسا البلد الذي تمّ فيه تحوُّل الأمة إلى الشعب وتحوُّل الشعب إلى طبقة عمالية على أوضح نحو وبلا انقطاع، بحيث أن مسألة الصراع الطبقي العمالي ظلت مقترنةً، مدة طويلة، خاصة في فكر جان جوريس، بمسألة الجمهورية ومسألة الأمة. ففي أواخر القرن التاسع عشر، وحيثما زال الحكم المطلق وانتصرت الذهنية الجمهورية ـ في ظلّ الملكية الدستورية في كثير من الأحيان ـ وحيثما طغت المشكلات المجتمعية الداخلية على سياسات الغزو وعلى التعبئة السلطوية للأمم من جانب دول ذات صبغة عسكرية، كانت الحياة السياسية محكومة بالدفاع عن مصالح مجتمعية. وذلك إلى حدّ ظهر معه اليمين المحافظ، في

معظم الأحيان، مرتبطاً كل الارتباط بمصالح المصرف والصناعة، بينما شهدت الحقبة المذكورة صعود الموجة الاشتراكية ـ الديموقراطية التي جعلت من الحزب الذراع السياسية للطبقة واستلحقته، بالتالي، بالنقابات، كما شهدت فرنسا، بسبب ميل الذهنية الجمهورية باتجاه اليسار، انتصار الحركة النقابية القائمة على العمل المباشر انتصاراً لم يدم إلاّ فترة وجيزة أعقبها تخوُّف الحركة المذكورة من العمل السياسي.

إن تلك الحقبة تبدو لنا الآن بعيدة كل البعد، إذ أصبحت تفصلنا عنها حقبة طويلة من التوتاليتارية ما بعد الثورية التي جعلت من مرجعيّة الطبقة والشعب وسيلة للتلاعب بها ولتسخيرها في خدمة نظام استبدادي تَحوَّل بفعل استبداديّته إلى نظام توتاليتاري بالمعنى الفعلي. ولكن، كما أننا لا نستطيع الاستغناء كليّاً عن الإرث الجمهوري أو الليبرالي رغم أن النضالات المجتمعية أصبحت مسيطرة في المدة الأخيرة على الحياة السياسية، كذلك يستحيل علينا أن نستخلص من تدهور الوظيفة التمثيلية أنها ليست أمراً أساسياً في تحديد الديموقراطية. بل ينبغي البحث عن الأسباب التي دفعت «السياسة الطبقية» تارةً إلى تعزيز الديموقراطية وطوراً إلى القضاء عليها. إن الجواب على هذا السؤال الذي طغى على تاريخ الأفكار والأحزاب الإشتراكية، ينجم عن التحليل الذي قمنا به حتى الآن. فالسياسة الطبقية لا تكون مدقرِطة إلا إذا اقترنت بالاعتراف بالحقوق الأساسية التي تحدّ من سلطة الدولة، وبالدفاع عن المواطنية، أي عن حقّ الإنتماء إلى جماعة سياسية تزوّدت بسلطة تمكّنها من صنع قوانينها ومن تغيير هذه القوانين. فالديموقراطية تتحدّد، مرة أخرى، بالتبعيّة المتبادلة بين مبادىء ثلاثة: الحدّ من السلطة، والصفة التمثيلية، والمواطنية، لا بطغيان واحد من هذه المبادىء على المبدأين الآخرين.

والنقطة الأولى هي الأهم من الناحية التاريخية. فإذا صارت العلاقات الطبقية محدّدة كل التحديد باستغلال العاملين إذ يُختزلون إلى دورهم كمنتجين للقيمة الزائدة، وبتدنّي أجورهم إلى ما يعادل كلفة إعادة إنتاج قوة عملهم، فإن العمل العمالي لا يعود يتنظّم عندئذ باسم حقوق العاملين، بل باسم الإطاحة الضرورية بعلاقات الانتاج المجتمعية، وباسم تحرير القوى الانتاجية التي أصبحت مقيَّدة بفعل العلاقات المذكورة. إن هذا التعليل لا يدع أي مجال للديموقراطية. بل إنه، بالعكس، يدعو إلى الثورة، إلى الاستيلاء على سلطة الدولة، درع السيطرة الرأسمالية. فليس ثمّة ما يطيح بالعنف الذي يذهب العاملون ضحيّته إلاّ القوة وحدها. إن المرء لا يسعه أن يبني الديموقراطية على تحديد الشعب تحديداً سلبياً وحسب. كل الذي حلّلوا وضع طبقة من الطبقات أو أمة من الأمم أو جنساً من الجنسين بناءً على تعابير السيطرة والعنف والاستغلال فقط، أداروا ظهورهم

للديموقراطية التي لا يسعها أن تحيا بدون مشاركة المقهورين مشاركة إيجابية وبنّاءة في تغيير المجتمع، وبالتالي بدون وعيٍ بالانتماء تعبّر عنه كلمة «عامل» خير تعبير، وتجرّده من دلالته كلمة «بروليتاري». لقد برهنتُ مرّتين، يفصل بين الواحدة والأُخرى عشرون عاماً، على أن وعي الطبقة العمالية كان قد بلغ أوجه لا في أوساط الفئات الأشدّ انقهاراً والأقلّ مهارة، بل بالعكس، في الأوساط التي شهدت المواجهة المباشرة بين الاستقلالية العمالية المبنيّة على المهنة وبين طرائق تنظيم العمل التي تقضي على هذه الاستقلالية وتجتاف العاملين ضد سستام انتاجي سلطوي مركزي التسيير وتكرّس تبعيتهم له. إن ما يسمى بالحركة العمالية يتألف من قوّتين تشدّان باتجاهين متعاكسين: من جهة، هناك الاشتراكية الثورية التي تسعى إلى الاستيلاء على السلطة في سبيل تحرير العمال المقهورين والشعب المقهور، مما يفضي بها في معظم الأحيان إلى إقامة نظام سلطوي، ومن جهة أخرى، هناك الحركة العمالية بمعناها الفعلي التي تستند إلى الدفاع عن حقوق العاملين الذين يقدّمون للانتاج مهارتهم وخبرتهم وعملهم. هناك تعارض إذن بين منطق تأريخي ومنطق نستطيع أن نطلق عليه صفة الديموقراطي، لأنه يجمع بين الدعوة إلى الحقوق والوعي بالمواطنية وتمثيل المصالح.

إن حركة الدفاع عن حقوق العاملين ترمي إلى ما سمّاه الانكليز بالديموقراطية الصناعية التي أعلن الفابيّون مبادئها وقدّم لها ت.هـ. مارشال صياغة اجتماعية (سوسيولوجية). ولكن لا ينبغي أن نعارض بين العمل النقابي على الطريقة الانكليزية والعمل السياسي على الطريقة الفرنسية. فالتعارض الرئيسي يقوم بين العمل الديموقراطي والعمل الثوري. إذ إن الأول يستند إلى فكرة مفادها أن العاملين لهم حقوق، ويحدّد العدالة المجتمعية بأنها الاعتراف بهذه الحقوق. فهو يجمع إذن بين فكرة الاستقلالية العمالية وفكرة الدفاع السياسي عن مصالح الأكثرية، أي عن مصالح العاملين. أما البرنامج الثوري، فهو يجمع، بالعكس، بين تعريف سلبي ـ أي قائم على الحرمان والاستبعاد والاستغلال ـ للمصالح التي ينبغي الدفاع عنها وبين إعطاء الأولوية لقلب سلطة الدولة بواسطة القوى الشعبية وطليعتها المنظّمة. وبتعابير أصبحت اليوم أقلّ استعمالاً مما كانت عليه في أيام النفوذ الكبير الذي كانت تتمتّع به الأحزاب الشيوعية، فإن الاتجاه الثوري يفصل فصلاً واضحاً بين الطبقة بحد ذاتها والطبقة من أجل ذاتها، ويماهي بين هذه الأخيرة والحزب، بينما يرفض الاتجاه الديموقراطي، في هذه الحالة كما في سائر الحالات الأخرى، أن يفصل بين الوضع والعمل، كما يرفض اختزال طبقةٍ أو أمةٍ أو أية فئة مجتمعية أخرى إلى مجرّد الضحية التي تستلبها السيطرة وتغرّبها عن نفسها، ناهيك باستغلالها لها.

هذا لا يعني أن الديموقراطية تنتصر عندما يتغلّب العمل السياسي على النضال المجتمعي، بل بالعكس، أي عندما تكون القوة الطبقية الفاعلة محدَّدة بصورة إيجابية تمكّنها من قيادة العمل السياسي ومن إضفاء الشرعية على عملها بناءً على حقوقٍ أساسية وعلى استحداث مواطنيةٍ جديدة.

إن استحداث سساتيم الضمان المجتمعي الكبرى الذي غيّر المجتمع الأوروبي الغربي أكثر مما غيّره أيُّ قرار سياسي آخر خلال نصف القرن المنصرم، كان تعبيراً مركزياً عن الديموقراطية الصناعية. كان الهدف المرجوّ، في بريطانيا الكبرى والسويد وفرنسا، بسط المبدأ الديموقراطي ليشمل حقل الاقتصاد، عن طريق إعطاء النقابات وضع الشريك المجتمعي للحكم ومساواتها في ذلك مع أرباب العمل، واستحداث مواطنية اقتصادية. وشدّد الانكليز، وخاصة السكندينافيّون منذ الاتفاقية السويدية التي عُقدت عام ١٩٣٨ في سالزجوبادن بين أرباب العمل والنقابات، على الديموقراطية الصناعية بشكل خاص. بينما كان الضمان المجتمعي الفرنسي الذي استحدثه الجنرال ديغول بالتعاون مع نقابة السي جي تي المتحدة مع الحزب الشيوعي أقرب إلى النفحة الجمهورية، باعتبار أنه كان يرمي إلى احتضان الطبقة العمالية من قبل الأمة بعد مشاركتها في المقاومة ضد الاحتلال، وذلك على حساب أرباب العمل الذين اتُّهموا بالتعامل معه. لكنّ هذه الفروقات تظلّ أقلّ أهميّةً من تلك التي تعارض بين الإبداعات الديموقراطية وبين أشكال العمل التي تقوم على الدفاع عن حقوق العاملين بل على الرغبة بتحطيم القيود التي تُكبّل سكاناً تابعين. إن الثورات الكبرى شهدت دائماً مرحلة استهلاكية يختلط فيها الاتجاهان. لكن منطق الإستيلاء على السلطة كان يطغى، بشكل عام، وبحكم اعتماده لاستراتيجيات فعّالة، على منطق التأكيد على الحقوق. وفي الأوضاع التي كانت تبدو فيها التبعيّة على أشدّها، كانت الديناميّة الثورية تتعزّز منذ البداية بالامتياز الذي توليه لنظرية الطليعة التي كانت الصيغة اللينينية تعبيرها الملطف، كما كانت نظرية الفوكو ريفولوسيوناريو(*) الغيفاريةُ الطراز تعبيرَها الجذري لأنها تُسلّم وتطالب بالفصل التام بين الجماهير المغفّلة وحرب العصابات المتحركة التي لا تتجذر في مكان بل تظل دائمة التربُّص من أجل الاستيلاء على السلطة الذي لا يختلف في النهاية عن الانقلاب. أما جيش الشعب الثوري، من طراز الخمير الحمر أو سنديرو ليمونوزو(**)، فهو أكثر الأشكال جذريةً من حيث انقطاع العمل السياسي عن القوى المجتمعية الفاعلة التي

(*) Foco revolutionario بالاسبانية في النص اي البؤرة الثورية.

(**) Sendero Luminoso بالاسبانية في النص، اي الطريق النيّر.

يُحظَّر عليها أيُّ وجودٍ مستقل وتُختزل إلى موارد ووسائل يستخدمها القادة السياسيون ـ العسكريون.

أما الاشتراكية ـ الديموقراطية فنقطة ضعفها تكمن في أنها لا تُحدِّد موقعها بوضوح فتظل لا في العير ولا في النفير، وذلك إذ تمزج الأولوية المعطاة للعمل النقابي مع الدور المركزي المعطى لتدخّل الدولة وبالتالي للاستيلاء عليها. وقد تبيّن من الانشقاق الذي حصل بين الأممية الثانية والأممية الثالثة ما كانت تنطوي عليه الفكرة الاشتراكية ـ الديموقراطية من التباسات، بل من تناقضات داخلية.

الأحزاب والنقابات

لكن هذه التناقضات هي العديل المكافىء لنقاطٍ إيجابية كثيرة. لقد تطوّع كلسِن للدفاع عن الپارتينشتات(*) مؤكداً على أن لا ديموقراطية إلاّ إذا كانت برلمانية. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر حتى تاريخ قريب صير إلى المماهاة بين دور الأحزاب المركزي والاعتراف بأن النضالات المجتمعية هي في أساس الحياة السياسية. كما أتاحت الأحزاب أيضاً نوعاً من رقابة الناخبين على منتَخَبيهم، وهي رقابة تحدّ منها بالطبع مرجعية رؤساء الأحزاب لكنها تظلّ أكبر مما كانت عليه في جمهورية الوجهاء.

أما المدافعون عن فكرة الحق المجتمعي، وعلى رأسهم جورج غورڤيتش، فقد ذهبوا في ذلك أشواطاً أبعد إذ تحدثوا عن تعدّدية قانونيّة. فصورة السستام القانوني المتكامل، المعلّق من رأسه على شكل هرمي، والمتّصف بـ «الضابط الأساسي» الذي يتحدث عنه كلسِن أيضاً، كانت لا تنفصل عن المماهاة بين الحق والدولة التي قد تكون دولة قومية أو جمهورية أو سلطوية، لكنها تظلّ صاحبة السيادة التي تتلخّص مصلحتها العليا بالحفاظ على وحدة الأرض والمجتمع. علماً بأن هناك مقاربة «معيارية» للحقّ تقترن بهذا الفهم للنسق المجتمعي وتعتبره نسقاً مماثلاً لنسق الدولة. أما فكرة الحق المجتمعي بمعناها الأعم، فهي تفضي، بالعكس، إلى صورة عن الحق وعن السياسة أكثر نصوعاً من الصورة السابقة. إذ ينتقل الانتباه عندئذ من السستام إلى القوى الفاعلة، كما يتراجع الفهم المعياري للحق في الوقت نفسه أمام تقدّم الفهم الواقعي له. ثم إن تعدّدية مراكز السلطة والمبادرة القانونية تعطي سلطة غير مباشرة، لا للقوى المجتمعية الفاعلة، بل للجمعيات ولقادتها. فقد أدّى تمثيل مصالح الأكثرية إلى إيجاد جمعيات، من نقابات وأحزاب بشكل خاص، لكنه أدّى أيضاً إلى إيجاد تعاونيات وشركات لا تبتغي الربح، إلخ،

(*) Parteienstaat بالالمانية في النص، اي دولة الاحراب.

سمحت بدخول «الجماهير» إلى معترك حياة سياسية كانت حتى ذلك الحين تحت سيطرة الوجهاء والأمراء. هكذا تأخذ الأحزاب والنقابات تبدو منذ ذلك الحين بمثابة العناصر التي لا غنى للديموقراطية عنها. فكلما ازداد المجتمع تعقيداً كثرت فيه الجماعات المصلحيّة وصار من اللازم تجميع طلباتها على أيدي عملاء يؤمّنون الصلة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. فيكاد يكون من المستحيل تصوّر ديموقراطية بلا أحزاب، ديموقراطية تحكمها أكثريات أفكار دائمة التبدّل. إن التجربة التي عاشتها بعض البلدان التي أصيبت فيها النقابات بضعف شديد، كفرنسا مثلاً، تبيّن صعوبة سوس التغيرات الاقتصادية والأهمية الهامة عندما تكون الدولة غير قادرة على التفاوض حول النتائج التي ترتّبت عليها مع شركاء مجتمعيين موثوقين، سواء من ناحية المنشآت أو من ناحية المأجورين.

أتاح تنظيم الأحزاب تخطّي سياسة الأعيان والوجهاء التي ظلت بريطانيا الكبرى مدة طويلة تشكّل أثبت تعبير عنها، لأن الذهنية الأرستقراطية بقيت على صلابتها وتماسكها في هذا البلد رغم نبذه للملكية المطلقة. ولو رجع الأمر لمويزي أوستروغورسكي لكان أوقف عملية التطور التي نقلت بريطانيا الكبرى من نخبوية **الويغ** إلى ولادة الحزب الليبرالي عن طريق **كوكوس**(*) برمنغهام في حقبته الوسطى، وولادة الروابط الكبرى من أجل الدفاع عن الحقوق الكاثوليكية، والاصلاح الانتخابي أو إلغاء مبدأ الحماية. ولكن كيف تسنّى لتعبئات متمحورة على مسألة واحدة أن تنظم انتقاء الحكام، وأن تعمل بالتالي على توحيد جماعات مصلحية مختلفة؟ على كل حال، فالتفكير حول الأحزاب لم يأخذ كل مداه إلاّ بعد أن تشكّلت الأحزاب الاشتراكية التي كانت تدّعي تمثيل طبقةٍ أكثرية وتطمح إلى قلب نسقٍ مجتمعي كانت مضاعفاته تمسّ كل أوجه الحياة المجتمعية، عن طريق الاستيلاء على السلطة.

هكذا رأينا، قبل عام ١٩١٤، أي في الوقت الذي كتب أوستروغورسكي ومايكلز وموسكا وپاريتو، أن الأحزاب تعرّضت لنقدين متعارضين، الأول ذو نفحة ليبرالية وتوكفيلية قام به أوستروغورسكي، وهو يهاجم ما يمكن تسميته بـ «قانون الأوليغارشية الفولاذي» على نحو ما تجلّى في ممارسة **الكوكوسات الانكليزية والاميركية**، والثاني يمثله مايكلز بشكل خاص الذي تنسب هذه الصيغة المشهورة إليه، وهو يخصّ بالنقد

(*) caucus بالانكليزية في النص: وهو مؤتمر حزبي يعقد من اجل اختيار مرشحي الحزب او تقرير سياسة الحزب العامة.

تركيز السلطة بين أيدي الأحزاب ـ الدول. وقد مورس أول هذين النقدين بعد ذلك ضدّ الأحزاب ـ الواجهة. أما النقد الثاني الذي أوْلته ولادة الأحزاب الشيوعية والفاشية والقومية والشعبية أهمية دراماتيكية، فقد مورس أيضاً ضد دكتاتورية البروليتاريا وما يعادلها ـ وأحياناً لصالح هذه الدكتاتورية.

إن نقطة الضعف في النقد الأول تكمن في أنه لا يعترف بضرورة الصفة التمثيلية للحكام السياسيين. فهو بهذا المعنى بالذات موقف ليبرالي. يقول أوستروغورسكي (في كتابه الديموقراطية والأحزاب السياسية، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٦): «إن الوظيفة السياسية التي تضطلع بها الجماهير في ديموقراطيةٍ ما، لا تقوم على حكمها لهذه الديموقراطية، إذ الأرجح أنها لن تكون قادرة على ذلك على الإطلاق... فسواء كنا حيال ديموقراطية أو حيال أوتوقراطية، فإن الحكم لن يكون إلاّ من قِبَل أقليةٍ ضئيلة العدد. والميزة الطبيعية التي تختصّ بها السلطة مهما كان نوعها هي مركزيتها، شأنها في ذلك شأن قانون الجاذبية في النسق المجتمعي. لكن من الواجب الوقوف في وجه الأقلية الحاكمة. فوظيفة الجماهير في ديموقراطية ما لا تقوم على تولّي الحكم بل على تخويف الحكومات». ثم يخلص من ذلك إلى أن مقدرة الجماعات المصلحية على الضغط تتعاظم كلما كانت أهدافها محدودة. لقد أضفت أممية الاقتصادات قوة جديدة على هذا الفهم، لأن الوظيفة الرئيسية التي صارت تقوم بها الدولة هي الاضطلاع بالدفاع عن بلادها أكثر فأكثر في الأسواق الأممية، الأمر الذي يُبعدها عن عدد من المطالب المجتمعية بعد أن لم تعد تتّجه إلى الاستجابة لها إلاّ من باب الضربة مقابل الضربة.

تصاب الديموقراطية بالتضعضع ويدبّ فيها الفساد عندما يعمد السستام السياسي إلى اجتياح المجتمع المدني والدولة، كما أنها تصاب بهاتين الآفتين أيضاً عندما يُقضى على السستام المذكور على يد دولةٍ تدّعي أنها على صلة مباشرة بالشعب، أو تقدّم نفسها باعتبارها تعبيراً مباشراً عن عدد من المطالب الشعبية. والآفة الأولى التي تتجلّى من خلال ملكوت الأحزاب، هي التي تعاني منها، في أيامنا هذه، البلدان التي يمكن اعتبارها ديموقراطية. لكن القرن العشرين كان محكوماً بالآفة الأخرى. فقد دافعت الشيوعية والفاشيّة معاً عن التمثيل المباشر للعاملين، ضدّ الديموقراطية البرلمانية. كان لينين قد أدان البرلمانية في كتابه **الدولة والثورة**، متابعاً بذلك انتقادات ماركس «للوهم السياسي» الذي حملته اليعقوبية الفرنسية. فدعا إلى ديموقراطيةٍ مباشرة واقترح هرماً من السوفياتات من شأنه أن يخوّل العاملين ـ ويخوّلهم وحدهم ـ حقّ الإشراف الكامل على السلطة السياسية. كذلك الأمر بالنسبة للمتّحدات الحرفيّة الموسولينية والفرانكية

والسالازارية التي واجهت سلطة الممثلين المختارين وفقاً للطريقة البرلمانية ـ وهي السلطة التي وصفها أوغست كونت بأنها ميتافيزيقية ـ بديموقراطية واقعية وشعبية.

ربما لم تكن هذه الأنظمة المضادة للبرلمانية تستحق النقد نظرياً، إذ إن ممارساتها بيّنت لكل ذي عينين أنها كانت منصرفة إلى تنظيم الرقابة على الجماعات المجتمعية بواسطة الحزب ـ الدولة، لا إلى تنظيم التعبير الحرّ عن الطلبات الشعبية. غير أن من واجب المرء أن يشدّد على أن العلاقة المباشرة بين الدولة والقوى المجتمعية الفاعلة أمر مستحيل، وأن هذا ما يجعل من الضروري وجود سستام سياسي قائم بذاته تكون الديموقراطية صيغته المتنامية والمتماسكة. فكما أن من الواجب أن تكون للطلبات المجتمعية أولويّة على مقتضيات الحكم الداخلية أو على «اللعبة» السياسية، كذلك لا وجود لحركة مجتمعية تتجاوز فعل الجماعات المصلحية المخصوصة، إلاّ لأن هناك فئة مجتمعية بعينها أخذت على عاتقها مشكلات التنظيم المجتمعي العامة، بحيث أن غياب بعض المؤسسات السياسية الحرّة يحول دون تكوُّن قوى مجتمعية فاعلة، ويسهّل أمر الرقابة القمعية التي يمارسها جهاز الدولة على المطالب والتعبئات المجتمعية.

أما الآفة المعاكسة لآفة الدولة التوتاليتارية أو دولة المتّحدات الحرفية فتظهر عندما يتمكّن السستام السياسي إما من اجتياح حقل الدولة وإما من اجتياح حقل المجتمع المدني. هكذا نجد أن الديموقراطيات البرلمانية قد أدّت في كثير من الأحيان إلى هزال الدولة وتفكّكها. ففي بداية التسعينات شهدت إيطاليا مثالاً فاقعاً على ذلك أدّى إلى انتفاض الرأي العام تحت وقع النضال الذي خاضه الجسم القضائي ضدّ التموّل غير الشرعي للأحزاب، خاصة من خلال المنشآت العامة، وضدّ الإثراء الشخصي لقسم كبير من الحكام. ولم يكن اجتياح الأحزاب للمجتمع المدني أقلّ خطورة. وكانت أميركا اللاتينية المكان الأبرز الذي شهد مثل هذا الاختزال للعمل الجماعي بحيث جعله مجرّد موارد سياسية تُستخدم من قبل الأحزاب وقادتها. هذا وقد أشار البرت هرشمان بحقّ إلى مخاطر هذه الأحزاب الشعبية الجماهيرية الكبرى التي تحلّ محلّ القوة المجتمعية الفاعلة، نقابية كانت أو غير ذلك، كما قمتُ أنا شخصياً بتحليل اجتياف التنظيمات الشعبية، في تلك القارة، من قبل جهاز الحزب أو الدولة. والحالة الكلاسيكية التي يصحّ الاستشهاد بها هنا في حالة الـ PRI المكسيكي(*)، وهو حزبٌ ـ دولةٌ مضى على

(*) الحزب الثوري الدستوري، وهو حزب أسسه الجنرال كاليس عام ١٩٢٩ ولا يزال يستأثر بالسلطة في المكسيك حتى اليوم. (ان اسمه عند تأسيسه الحزب القومي الثوري، ثم غيّر اسمه عام ١٩٣٨ الى حزب الثورة المكسيكية، ثم غيّره عام ١٩٤٦ الى الحزب الثوري الدستوري). (م)

وجوده نصف قرن حتى بات الآن يوجّه الأوامر مباشرة للنقابات العمالية وللفلاحين فضلاً عن التنظيمات المدينية.

لكن طبيعة الأحزاب لا تتوقف عليها نفسها وعلى تقاليد الدولة وحسب، بل إنها تنجم كذلك عن درجة تكوُّن الطلبات الشعبية وتنظيمها. فبمقدار ما تخرج البلدان المتقدمة اقتصادياً من طور المجتمع الصناعي، فإن التعارض بين البرجوازية والطبقة العمالية يفقد أهميته بعد أن كان المبدأ الأول لتنظيم حياتها السياسية. فتفقد الأحزاب وحدة توجّهها، وتجتاحها الشلليّة وصراعات الاتجاهات التي تتّخذ اكثر فأكثر طابع المحسوبيّات. والحالة القصوى بهذا الصدد هي حالة الحزب الليبرالي الديموقراطي الياباني الذي آل به الأمر إلى التصدّع والانفجار عام ١٩٩٣، بفعل شلّة هاتا بعد أن شهد تاريخاً طويلاً من الصراع بين أجنحته المنظمة. والديموقراطية الهندية محكومة هي الأخرى بالشِلَلِيّة. لكن هذه الشِلليّة تتفسّر قبل كل شيء باستمرار التراتبيات المجتمعية، وعلى رأسها الملل (الكامستات)، والتنوعات الاقليمية في هذا المجتمع الذي ما زال جميعياً وعلى درجة دنيا من التوحّد في الوقت نفسه. وفي فرنسا شهد الحزب الاشتراكي أزمة عميقة منذ أن انفجرت وحدته بعد أن صدّعها تنازع الاتجاهات الذي طغى على مؤتمر رين. أما في غياب التوترات الخارجية أو الداخلية الدراماتيكية، فإن الديموقراطيات تستطيع أن تظل على قيد الحياة في ظل أزمة التمثيل هذه، لكنها لا تعود معها أكثر من أسواق سياسية منفتحة يتحوّل المواطنون فيها إلى مجرّد مستهلكين سياسيين. وهذا وضع قد يرضي الكثيرين، لكنه يُضعف الديموقراطيات إذ يحرمها من كل انتماءٍ نشطٍ إليها، ويخفض في معظم الأحيان من مستوى مشاركتها في الحياة السياسية، بل حتى في الانتخابات.

التوتاليتارية

عندما لا يشعر حزب طليعي بأنه خاضع لإرادة القوة المجتمعية الفاعلة التي يعمل باسمها، إما لتأكيده على عجز فئة مستَغَلّة ومستلبة، وإما لأنه يلجأ إلى تعريف غير مجتمعي للقوة الفاعلة المذكورة ـ كأن يكون التعريف بيولوجياً، مثلاً ـ فإن الديموقراطية تضمحل وتزول، ويصبح الذين يستشهدون بها ويرجعون إليها أول ضحايا السلطة التوتاليتارية. لقد درجنا زمناً طويلاً على مماهاة التوتاليتارية بالنازية، ثم بالشيوعية بعد انهيارها. بحيث بتنا نتردّد عموماً باستعمال هذا المفهوم. وصحيح، من جهة أخرى، أنه يبدو مفهوماً على جانب كبير من الغموض بحيث أن استعماله لا يساعد كثيراً على

تحسين تحليلنا للنازية أو لما يسمّى، بكثير من التحفظ والحذر، بالستالينية. هكذا يعتقد معظمنا أن من الأفضل تحليل هذا النظام السلطوي غير الديموقراطي أو ذاك انطلاقاً منه بحدّ ذاته، دون أن يلتبك المحلّل نفسه بمقولات ليست أكثر من أقواس مزدوجة، فضلاً عن أنها تُخفي وراءها فروقات واختلافات كثيراً ما تكون أهمّ من أوجه التشابُه. فالنظام النازي بشكل خاص يبدو لنا بمثابة الشرّ المطلق الذي يتجلّى كنهه عبر إبادة اليهود وغيرهم من الفئات التي اعتبرها النظام المذكور فئات دنيا، كالغجر مثلاً، كما يبدو لنا هول الجرائم التي ارتكبت في أوشويتز وغيرها من معسكرات الإبادة والنفي، كما في سائر المجتمعات المقهورة، هولاً عظيماً لا مثيل له في التاريخ، بحيث بتنا نخشى إغراقه أو إذابته ضمن مقولة شديدة العمومية، رغم أن بعض المحلّلين الجيّدين يُقنعوننا من خلال تحليلاتهم بأن النظامين السوفياتيّين، الروسي والصيني، قد أسفرا، عمداً، عن عدد مماثل، أو أكبر، من الضحايا. ثم إننا نلحظ في الأنظمة الثورية الشيوعية أن هناك حركة مجتمعية عمالية كان مصيرها الانحلال والزوال بالطبع، لكن هذين النظامين كانا سيظلان غير مفهومين لولا وجودها بالأصل، في حين أننا لا نرى في أصل وجود النازية إلاّ فكراً قومياً عدائياً وعنصريةً وتبجيلاً لاعقلانياً لشخص الزعيم. هذا والمثقفون الذين كانوا معادين على وجه العموم للفاشية، غالباً ما كانت تستهويهم الدعوة الشيوعية إلى تحكيم قوانين التاريخ وإلى التقدم المادي والدولة الشعبية، باعتبارها القوى الكفيلة بتحرير الشعوب من بؤسٍ وجهلٍ ترعاهما حكوماتٌ استبدادية أو أوليغارشية أو استعمارية. والواقع أن من غير المعقول أن يذهب المرء إلى وجود نمط سياسي واحد وعام من الأنظمة الفاشية، أو من الأنظمة الاسلامية السياسية، أو من غيرها من الأنظمة السلطوية، دون أن يأتي على مجرّد الإشارة إلى تلك العائلة من الأنظمة السلطوية المضادة للثورة التي أوجدها فرانكو وسالازار والكولونيلات اليونانيّين، وبيتان أو بينوشيه، وعدلاؤهم الأرجنتينيون والأوروغوازيّون والبرازيليون، رغم أن تنوّع أوضاع هذه الأنظمة لا يحول على الاطلاق دون استخلاص السمات المشتركة بينها جميعاً.

لقد حدّد ريمون آرون خمسة عناصر رئيسية للأنظمة التوتاليتارية: ١ ـ احتكار النشاط السياسي مخصوص بحزب واحد؛ ٢ ـ هذا الحزب تغذّيه ايديولوجيا معيّنة تصبح حقيقة الدولة الرسمية؛ ٣ ـ هذه الدولة تحتكر وسائط القوة والإفحام؛ ٤ ـ معظم النشاطات الاقتصادية والمهنية تُستدخل في جسم الدولة وتخضع للحقيقة الرسمية؛ ٥ ـ الخطأ الاقتصادي أو المهني يتحوّل إلى خطأ ايديولوجي، وبالتالي ينبغي معاقبته بتهويل ايديولوجي وبوليسي معاً. (الديموقراطية والتوتاليتارية، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

كما قدّم اليسندرو بيزّورنو تفسيراً تاريخياً فريداً لاستعانة السلطات السلطوية بالغايات الأخيرة. فهو يرى أن فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية في الغرب المسيحي قد حمل السلطة الزمنية في بادىء الأمر ـ أي الأقوياء ـ على السعي إلى تحديد غايات أخيرة وعلى ممارسة السلطة الروحية، لكنه، بالمقابل، دفع الضعفاء فيما بعد ـ أي الأمم والطبقات والحركات ـ إلى «أن تطرح علانية وبشدّة غايات بعيدة المدى في محاولة للخروج من ضعفها». وهذا تفسير يفترض تواصلاً شديداً بين نشأة الدولة في القرون الوسطى و«السياسة المطلقة»، الأمر الذي يصحّ على الثورة الفرنسية، كما أشار توكڤيل، لكنه لا يبدو صحيحاً بالنسبة للأنظمة القومية التوتاليتارية المعاصرة التي تطرح نفسها كردود فعل على الأزمة الناجمة عن التحديث البرّاني أو على إعادة النظر بالقيم والضوابط الطائفية الناجمة هي الأخرى عن التحديث المذكور. لم تكن الطبقة العمالية هي التي غذّت التوتاليتاريات الفاشيّة أو حتى الشيوعية، بل هي النُخَب الحاكمة التي كانت تنطق باسم أمة أو طبقة أو دين. فالتوتاليتارية ليست سلطة الضعفاء. إنها تنشأ عن تلاشي القوى المجتمعية الفاعلة وزوالها.

إن هذه التحليلات تفضي بنا إلى تفسير أعمّ. فبصرف النظر عن الطابع التعسفي الذي تتّصف به سلطة استبدادية، أو عن المرجعية التي تتمتّع بها نخبة قيادية تكنو ـ بيروقراطية أو نومنكلاتورا دون أن تخضع مرجعيتها هذه لأي حساب أو رقابة، فإن الصفة الرئيسية التي تتّصف بها الدولة السلطوية هي أنها تتكلّم باسم مجتمع أو شعب أو طبقة بعد أن تستعير منها صوتها ولغتها. فالتوتاليتارية اسم على مسمّى لأنها تخلق سلطة توتاليّة [كلية] تختلط ضمنها الدولة والسستام السياسي والقوى المجتمعية الفاعلة، وتفقد هذه الأنصبة جميعاً هويّتها وخصوصيّتها بحيث لا تعود إلا وسائل للهيمنة المطلقة التي يمارسها جهاز سلطةٍ يكاد يكون متمحوراً دائماً حول زعيم أعظم، ويُطْبِق بقدرته التعسفية على مجمل جوانب الحياة المجتمعية. لقد حُدّدت الحداثة في كثير من الأحيان بالعلمنة وبالتفريق بين السساتيم المجتمعية الفرعية، من دين وسياسة واقتصاد وقضاء وتعليم وعائلة.. إلخ. لكن ما تمتاز به الأنظمة التوتاليتارية على وجه الخصوص هو قضاؤها على العلمنة باسم ايديولوجيا معينة تُطبَّق على مجمل أوجه الحياة العامة والخاصة، واستبدالها للتفريق بين النشاطات المجتمعية بهرم تراتبي من المحسوبيّات يجعل من الصلة الشخصية مع الأمير أو الحزب مقياساً للموقع الذي يحتلّه المرء من هرم التراتب المجتمعي. والذين قاوموا التوتاليتارية وحاربوها كانوا يدافعون عموماً عن استقلالية نشاطٍ معيّن من النشاطات التي يهيمن عليها النظام ويلبس قناعها. فدافع بعضهم عن

الحركة المجتمعية أو القومية التي تتكلم السلطة التوتاليتارية باسمها. وسعى آخرون إلى صياغة استقلالية الدين، أو الحقوق، أو العائلة، بل حتى واستقلالية الدولة نفسها.

عندما كانت الديموقراطية مقتصرة على مقوّماتها الجمهورية أو الليبرالية، لم يكن بوسع الأنظمة التوتاليتارية أن تظهر، فكانت الديموقراطية تناضل بالدرجة الأولى ضدّ أوليغارشيات أو ضدّ مَلكيّات مطلقة تنتمي إلى النظام القديم (بالأحرف الكبيرة). كانت تُدين الفصل بين الدولة والمجتمع، وتدعو إلى حكم الشعب لنفسه بنفسه ومن أجل نفسه، تدعو إلى حكم شعبي. لذا بدا الانتقال من الديموقراطية الليبرالية إلى الديموقراطية المجتمعية، بفضل الحركة العمالية بشكل خاص، بمثابة الإنجاز الهامّ الذي حقّقته الفكرة الديموقراطية، بحيث أن اليسار سرعان ما تماهى إلى حدّ كبير بالحركة النقابية وبهدفَيْ حماية العاملين وتحقيق العدالة المجتمعية، خاصةً في أوروبا، ولكن أيضاً في أميركا اللاتينية. لكنّ ما حصل أيضاً، هو أن الاستناد إلى القوى المجتمعية التي يُفترض تمثيلها، فضلاً عن ذات الفكرة القائلة بأن الديموقراطية التمثيلية ينبغي أن تجعل العمل السياسي في خدمة فعاليّاتٍ مجتمعية قابلة للتمثيل، متّصفة بأن وجودها ووعيها، إذا جاز القول، سابقَيْن على تمثيلها السياسي، هو الذي أوجد الوضع الذي ظهرت فيه التوتاليتارية بما هي الديموقراطية المجتمعية بصيغتها المقلوبة والمنحرفة، بل بما هي الاشتراكية كما تذكّرنا أصول موسوليني النقابية، والحزب القومي ـ الاشتراكي الألماني من حيث اسمه بالذات، واللغة البروليتارية التي اعتمدها الحزب الشيوعي السوفياتي، أو كما يذكّرنا، على صعيد أقلّ أهميةً، وجود عدد من القادة السياسيين والنقابيين اليساريّين أو اليساريّين المتطرفين في نظام ڤيشي في فرنسا. هذا والتوتاليتارية لا تقتصر على الاستيلاء على السلطة من جانب جماعة سلطوية تعتمد العنف. فهي لا تنتصر إلا عندما تعمد إلى قلب حركةٍ مجتمعية أو ثقافية أو قومية رأساً على عقب وتحولها إلى **الحركة المضادّة** التي تحملها الحركة المذكورة دائماً بين حناياها. فبينما نجد أن الحركة المجتمعية الواحدة تمزج بين وعيها لنزاع مجتمعي ما وبين اعتناقها لقيم ثقافية تراها مركزيةً في المجتمع المعنيّ، نجد أن الحركة المضادّة تحوّل الخصم المجتمعي إلى عدو خارجي، وتتماهى هي نفسها بقيم ثقافية تؤسّس لطائفة معيّنة، أي لجماعة تتطابق تطابقاً كليّاً مع قيمها، ثم تنبذ خصومها بما هم أعداء المجتمع، وتسعى إلى إيجاد مجتمع متجانس. والحركة المضادة الواحدة قد تتخّذ صيغة **الملّة أو الشيعة**، لكن أهم هذه الحركات هي تلك التي تتحول إلى دولة أو إلى دولة مضادّة. فالدولة التوتاليتارية هي دولة ـ ملّة تقوم وظيفتها الرئيسية على محاربة أعدائها الخارجيّين والداخليّين، وعلى تأمين أقصى قدر ممكن من الإجماع الحماسي. قد يكتفي

النظام التوتاليتاري بسحق المجتمع أو إسكاته. لكن الدولة التوتاليتارية تجد من واجبها، بالعكس، أن تجعله يتكلم، تجد من واجبها أن تعبّئه وتستنفره. إنها تتماهى به إذ تفرض عليه أن يتماهى بها. والواقع أن الدولة التوتاليتارية أو المجتمع التوتاليتاري، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا وجود لهما، إذ إننا نجد في النظام التوتاليتاري أن الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني أنصبةٌ تختلط كلها ضمن حزبٍ أو جهاز سلطةٍ كليّ القدرة. إن هذا الاختلاط يوجد أيضاً في أنظمة أخرى، كالأنظمة القومية ـ الشعبية اللاتينية ـ الأميركية، لكنه اختلاط جزئي، مما يجعل إطلاق صفة التوتاليتاري أو حتى الفاشي على نظام پيرون في الأرجنتين، أو على نظام ڤيلاسكو في الپيرو، أمراً مُغرياً وخاطئاً في الوقت نفسه. بالمقابل، من الخطأ أن نتحدّث عن توتاليتارية عندما نكون بصدد نظام سلطوي لا يعبّيء المجتمع، وفعله السياسي والمجتمعي أقرب إلى القمعي منه إلى الايديولوجي، على نحو ما كانت دكتاتورية الجنرال پينوشيه في شيلي.

إن الأنظمة التوتاليتارية لا تُختزَل إلى الصورة التي تقدّمها عن نفسها، صورة التطابق التام بين الزعيم والحزب والشعب. فمن الأمور التي لا تقلّ أهمية عن الإجماع المعلن التنديدُ الدائم بالعدو، والرقابة والقمع، وتحويل الخصم الداخلي إلى خائن وعميل لأعداء الخارج. كما أن لجان الثورة، والبوليس السياسي، وفِرَق الصدم، ومناضلو الحزب كلهم يظلّون دائماً على أهبة الاستنفار والتعبئة في حربٍ لا نهاية لها ضدّ خصمٍ مقيمٍ في العقول والأفئدة بقدر ما هو متلاعِبٌ بالمصالح. فالحرب من صلب الأنظمة التوتاليتارية التي لا تعرف مطلقاً هدوء الأنظمة الاستبدادية القديمة واطمئنانها. ذلك أن التوتاليتاريات هي، في آن معاً، وريثة الحركات المجتمعية ومنشئةٌ لنسق معيّن، فهي لا تنقطع أبداً عن التهام القوى المجتمعية الفاعلة إذ تعتبر نفسها متحدّرة منها، وتسعى في الوقت نفسه إلى إلغاء وجودها الفعلي.

إن هذا التحليل بعيد كل البعد عن تحليل التروتسكيين الذين شجبوا البيروقراطية كطبقة قيادية جديدة في الاتحاد السوفياتي كان لها أن تصادر النضالات الرامية إلى التسيير الجماعي للانتاج. فصورة المجتمع الشفّاف تجاه ذاته والذي يتطابق فيه الواقع المجتمعي والإرادة السياسية تطابقاً تاماً، هي، بالعكس، الايديولوجيا التي تتّفق أيّما اتفاق مع تكوُّن السلطة التوتاليتارية، لأنها تبرّر تغييب النزاعات المجتمعية بجعلها خارج المجتمع. أما الديموقراطية فهي، بالعكس، لا توجد إلاّ بوجود التدبير السياسي لعدد من النزاعات المجتمعية التي لا سبيل إلى تخطّيها. وقد بيّن كلود لوفور بوضوح وحزم أن التحليلات التروتسكية لا تشكو من الهزال وحسب، بل إنها تتواطأ مع الذهنية التوتاليتارية كلّ

التواطؤ. فالتحليل النقدي للتوتاليتاريات إنما يفضي بالضرورة إلى الاعتراف باستقلالية نسبية للدولة، وللسستام السياسي، وللقوى المجتمعية الفاعلة.

لقد عرف القرن العشرون ثلاثة أنماط تاريخية كبيرة من الأنظمة التوتاليتارية. أولها التوتاليتاريات **القومية** التي تنادي بجوهر قومي أو اثني وترفعه في وجه الجامعيّة عديمة الجذور التي تتّصف بها السوق، والرأسمالية، والفن، بل حتى العلم، أو تواجه به امبراطوريةً متعددة الجنسيات. وقد شهدت أواخر القرن التاسع عشر ولادة هذه القومية المضادّة للحداثة التي حلّت على نطاق واسع محلّ التصوّر العقلاني التحديثي للأمة الذي كانت فرضته الثورة الفرنسية. وتنتمي **الفاشيّات**، على مختلف منوّعاتها، إلى هذه المقولة العامة، كما أن نموذجها قد استهوى القوميات السلطوية، من حرفويّة وتقليدية، سواء في أوروبا المتوسطية أو الشرقية. وبعد انهيار الامبراطورية السوفياتية وتفكّك يوغوسلافيا، نشأت توتاليتاريات قومية كانت سياسة التطهير العرقي التي اتّبعها الرئيس ميلوشيفيتش، القائد الشيوعي الذي تحوّل إلى القومية الاستدماجية، نموذجها الفاقع في تسعينات هذا القرن.

أما النمط الثاني من التوتاليتارية فينبغي تقريبه من النمط الأول لأنه يستند، هو الآخر، إلى كائن تاريخي. لكن هذا الكائن لم يعد الأمة، كما هي الحال بالنسبة للنمط الأول، بل صار **الدين**، الأمر الذي قد يفضي بالدولة ـ الملّة إلى تحكّم أشدّ وأبقى بمجمل المجتمع. فثورة ١٩٧٩ الايرانية التي كانت بالأساس حركة تحرُّرٍ مجتمعية وديموقراطية، سرعان ما تحولت ـ وتسارع تحوّلها مع بداية الحرب مع العراق ـ إلى توتاليتارية ثيوقراطية تؤطّر الشعب الايراني ضمن شبكة كثيفة قوامها عملاء المراقبة والتعبئة والقمع المتجسدين في حراس الثورة. وقد شدّد جيل كابل بحقّ على الموازنة بين الحركات الدينية السلطوية التي تنامت في عوالم المسيحية واليهودية والإسلام، ومؤخراً في العالم الهندوسي. ولكن بما أن من غير الجائز مماهاة الدين، مهما كان أمره، بمثل هذه الحركات، فإن من الأفضل تحديدها بوصفها أنظمة سياسية سلطوية أكثر مما هي حركات دينية.

وأما النمط الثالث من التوتاليتارية فهو ليس ذاتوياً كالنمطين الأولين. فهو لا يتكلم باسم عرق أو دين أو معتقَد. بل هو، بالعكس، موضوعي، إذ يقدّم نفسه بوصفه داعية من دعاة التقدّم والعقل والتحديث. فالأنظمة **الشيوعية** توتاليتاريات **تحديثيّة** غايتها أن تكون قابلات للتاريخ ومولّدات له. وهي ليست صيغة جديدة من صيغ الاستبداد المستنير، لأنها تشترط تعبئة مجتمعية وقولاً ايديولوجياً موجَّهَيْن ضدّ عدو طبقي تتحدّد

هويته، في بعض البلدان الطرفية، بأنه السيطرة الامبريالية والاستعمارية التي تحاربها الشيوعية بالتحالف مع عدد من القوى القوموية.

إن هذه الأنظمة التوتاليتارية، مهما كان نمطها، تستطيع التوصّل إلى نتائج اقتصادية أو ثقافية إيجابية لمدة زمنية قد تطول أو تقصر. فالنازية نهضت بالاقتصاد الالماني بعد أن كانت أزمة ١٩٢٩ قد أصابته بالصميم، كما حقّق الاقتصاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية إنجازات كان رمزها تمكّنه من إرسال أول إنسان إلى الفضاء. وشهدت كوريا الشمالية نمّواً صناعياً هاماً، كما رفعت كوبا مستوى التعليم فيها وحسّنت الشروط الصحية لشعبها رغم هجرة العديد من الأطباء. لكن بوسعنا أن نتقدّم منذ الآن بالفكرة التي سندافع عنها في الفصل الأخير، ومفادها أن التنمية والديموقراطية أمران لا ينفصلان، على المدى الطويل، وأن التوتاليتارية حاجز لا سبيل إلى تجاوزه يعيق التنمية الجوانيّة لأنه يحول دون تكوّن الفعاليات الاقتصادية والثقافية المستقلّة والقابلة، بالتالي، لاستحداث الأمور الجديدة. وعندما لا تتخبّط الأنظمة التوتاليتارية بالحرب التي شنّتها، فإنها تختنق من جرّاء رفضها الاعتراف بالوجود المستقلّ للمجتمع المدني والمجتمع السياسي.

هذي هي المواصفات العامة للأنظمة التوتاليتارية: وأهمها أن الدولة تلتهم المجتمع وتتكلم باسمه. إن هذا التعريف يجانب ذاك الذي يجعل التوتاليتارية والعسكرية أمراً واحداً. إذ لا يسعنا أن نطلق صفة العسكرية على الاتحاد السوفياتي، حيث ظلت السلطة العسكرية تابعةً على الدوام للسلطة السياسية. بالمقابل، نجد أن اليابان الامبريالية التي فرضت احتلالها الصلف على كوريا والصين كانت أقرب إلى العسكرية منها إلى التوتاليتارية، رغم أن من غير الجائز أن يتطرف المرء بالاتجاه المعاكس فيفصل فصلاً تاماً بين هذين النمطين، علماً بأن الدكتاتوريات العسكرية التي استتبّ لها الأمر في البرازيل عام ١٩٦٤، وفي الأرجنتين عام ١٩٦٦ وعام ١٩٦٧، وفي شيلي والأورغواي عام ١٩٧٣، لم تكن توتاليتارية بل سلطوية فقط. بالمقابل، نجد أن دكتاتورية الجنرال ستروسنر العسكرية في الباراغواي، قد اتّصفت بمواصفات أقرب إلى التوتاليتارية لأن شعب الباراغواي أخضع لتعبئة ورقابة شديدتين على يد حزب **الكولورادو**.

أما الأطروحة الشهيرة التي تقدّمت بها حنّة أرنت فتذهب أشواطاً أبعد من الأطروحة التي أعرضها هنا. فقد استعادت أرنت أفكار لوبون وفرويد عن نفسانيات الجماهير، وحدّدت التوتاليتارية بأنها حل الطبقات وانتصار الجماهير. «فانهيار الجدران التي تحمي الطبقات تحوّل الأكثريات التي تغطّ في ظل جميع الأحزاب إلى كتلة واحدة كبيرة

الحجم وعديمة الشكل من الأفراد الغاضبين». (السستام التوتاليتاري، ص ٣٧). ثم إنها تعود إلى صياغة هذه الأطروحة من جديد وبصورة أشدّ إقناعاً، عندما تُبيّن أن الأنظمة التوتاليتارية تذهب، عن طريق الرعب والتهويل، إلى تحقيق قانون من قوانين الطبيعة أو التاريخ، مما يؤول إلى إلغاء القوى الفاعلة وذاتيتها. «فالشرعية التوتاليتارية تحقّق بتحدّيها للشرع القانوني، وبادّعائها إقامة ملكوت العدالة المباشرة على الأرض، قانون التاريخ أو الطبيعة، دون أن تترجم ذلك إلى معايير خيرٍ أو شرّ بالنسبة للسلوك الفردي» (ص ٢٠٦).

لكنني أرى من الخطِر أن يفصل المرء فصلاً تاماً بين مشاعر أو طلبات شعبية وبين ايديولوجيا نظامٍ لا علاقة له البتّة بمجتمع مفكّك ومقموع وخاضعٍ للتلاعب بأهوائه ومصالحه. فالإيديولوجيا العنصرية النازية هي «الصورة العكسية»، على حد قول ميشال فيڤوركا، للقوموية الألمانية المتغطرسة التي جرحت كبرياءها هزيمة ١٩١٨، تماماً كما اعتمد نظام فيديل كاسترو التوتاليتاري على القوموية المعادية للامبريالية المستلهمَة من فكر مارتي، وكما عمدت الأنظمة الشيوعية إلى تحويل إرادة التحرّر المجتمعي والقومي إلى جهاز سيطرة توتاليتاري. لم تكن الجماهير المذرّرة المقتَلعة الجذور، والمحتشدة في المنشآت الكبرى والمدن الكبرى هي التي كوّنت جمهور النازية، بل تكوّن هذا الجمهور، بالعكس، من الفئات التقليدية والقوموية التي شعرت بمخاطر الأزمة الإقتصادية والسياسية، فحوّلت قومويةً دفاعية إلى مشاركةٍ مستلحقة بحركة شعبوية، قوموية وعنصرية، يقودها أناس لا انتماء واضح لهم، ولا هم اعتبروا أنفسهم ممثّلين لفئة مجتمعية معروفة، بل كان كرههم لليهود يعبّر عن رغبة في توكيد ذواتهم بما هم المدافعون عن نقاء عرقهم. لقد تماهى النظام النازي بالحرب وبالعنف المكشوف أكثر من تماهي النظام الشيوعي بهما. كما أنه كان أقلّ منه تماسكاً وتوحّداً، إذ إنه ترك للحزب والبيروقراطية والصناعة والجيش هامشاً واسعاً من الاستقلالية النسبية، كما سبق أن أشار فرانز نيومان، وكما برهن كارل براشر. إن هذا التحوّل الذي أصاب القوى المجتمعية الفاعلة فقلبها إلى جمهور تتلاعب به الايديولوجيات السياسية التي تعتمد الرعب والتهويل، إنما يتفسّر، كما أشار لاسكي، بأن ألمانيا كانت قوةً صناعية لم تشهد ثورة كالثورة الفرنسية، ولا عرفت مثل حركة التوحيد القومي من تحت التي كانت حركة قوية جداً في بريطانيا الكبرى وفرنسا، مما أدّى إلى بقاء النُّخب التقليدية المعادية للحداثة وأمدّ النزعة العسكرية بقوة كبيرة. ولكن حتى بالنسبة للحالة الألمانية، ناهيك بحالة الأنظمة الشيوعية أو الاسلامية، فإن من المستحيل فصل الأنظمة التوتاليتارية عن

الحركات المجتمعية التي استخدمتها هذه الأنظمة وقضت عليها في الوقت نفسه، ولا عن الأسباب التي حالت دون تكوُّن الفعاليات المجتمعية المستقلّة.

ثم إن هناك فروقات كبيرة تفصل، داخل النمط التوتاليتاري، بين فئتي الأنظمة اللتين ميّزت بينهما: التوتاليتاريات **الموضوعية والذاتوية**. لقد برهنت تجربة البلدان ما بعد الشيوعية على أن أنظمتها التوتاليتارية قلّما كانت مهيمنة على شخصية القوى الفاعلة، رغم قدم هذه الأنظمة ورغم كونها، في كثير من الأحيان، في حالة متقدمة من حالات الانتقال إلى السلطة السلطوية البحتة. والبرهان على ذلك هو ضعف الحركات الايديولوجية الشيوعية ـ الجديدة، حتى في روسيا، فضلاً عن التلاشي السريع لأي استشهاد بالأنظمة القديمة في بلدان أوروبا الوسطى، أو استبدال الشيوعية بالقوموية في صربيا أو كرواتيا. أما في بولونيا والمجر، فالسهولة التي تمت بها الاستعاضة عن ايديولوجيا دَوْلية بتهافتٍ ما بعده تهافت على تبنّي قيم اقتصادية بحتة، أمر ملفت للنظر لا يضارع حصوله في هذين البلدين (حيث تكوَّن قطاع خاص هام) إلاّ حصوله في روسيا (حيث كان ازدهار المضاربة والسوق السوداء والمافيات أشدّ من ازدهار المقاولين الفعليّين، مّما يؤدي حالياً إلى رد فعل شعبوي). أما التوتاليتاريات الذاتوية فهي، خلافاً للأولى، تهيمن على شخصيات الناس وتتملّكها بصورة أشدّ وأبقى، مما يجعل ظهور المكبوت أمراً وارداً بعد مدة طويلة. لقد آل النظامان النازي والياباني بعد هزيمتهما العسكرية إلى احتلال أميركي ـ وسوفياتي وانكليزي وفرنسي، في ألمانيا ـ عمل على تغيير المجتمع تغييراً عميقاً، الأمر الذي يدلّ على أن عملية إعادة بناء المجتمع والثقافة بصورة شديدة العمق كانت قد بدت أمراً ضرورياً بالنسبة للطرف المنتصر، نظراً لتخوّفه من إمكانية انتعاش التوتاليتارية وعودتها من جديد.

إذا بدا لي من الضروري، في سياق هذا الكتاب الذي يتحدث عن الديموقراطية، أن أعرّف التوتاليتارية، فلأن الديموقراطية كانت قد تحدّدت قبل كل شيء، خلال نصف القرن المنصرم، بأنها مقاومة التوتاليتارية. وهذا ما يضفي على الفكر «الانكليزي»، لا سيما فكر برلين وپوپر، أهمية مركزية تتخطى أهمية الحرية السلبية، كما يفسّر التأثير الذي يتمتّع به سارتوري ودال في الولايات المتحدة وفي أوروبا. إذ من ذا الذي يهتمّ اليوم بمواجهة الارستقراطية بالديموقراطية، داخل الأنظمة الجمهورية، أو بمواجهة الأنظمة الملكية والاستبدادية بالأنظمة الجمهورية، كما فعل مونتسكيو بعمق في أواسط القرن الثامن عشر؟ بالمقابل، نجد أن تاريخ نصف القرن المديد الذي امتدّ من أزمة ١٩٢٩ الاقتصادية الكبرى حتى انتفاضة سوليدارنوسك في بولونيا، وصولاً إلى بيريسترويكا

غورباتشوف، ظلّ محكوماً بنضال الديموقراطيات الغربية ضدّ التوتاليتاريات الفاشية، ثم الشيوعية. وهذا حكم ينبغي تمييزه بوضوح عن ذاك الذي يشدّد على سقوط الامبراطوريات الاستعمارية وحركات التحرر الوطني خلال هذه الفترة نفسها. لكنه لا يعني أننا ننتقص من أهمية سقوط الامبراطوريات الاستعمارية إذ نعتبر أن الظاهرة التوتاليتارية التي امتدّت لتشمُل جزءاً من العالم الثالث المتحرّر، وعلى رأسه الصين، أشدّ أهميةً منه. فهذا يؤدي إلى الاعتراف بأرجحيّة ظاهرةٍ سياسية بالمعنى الفعلي على التحولات المجتمعية التي جرت خلال المدة المذكورة. إن الليبراليين الذين شدّدوا دائماً على هذه الأولوية، سواء منهم المفكرون الانكليز الذين ذكرتهم أو ريمون آرون في فرنسا، حقّقوا نصراً فكرياً على الماركسيين الذين سعوا، على اختلاف ولآتهم، لتطبيق فكرة ماركس القائلة بأن الشأن السياسي إنما يتحدّد بعلاقاتٍ مجتمعية ـ اقتصادية موضوعية، وهي فكرة كانت صائبة جزئياً في زمانه، لكنها أصبحت خاطئة في زماننا. لقد أولى الفكر السياسي، خاصّة مع حنّة أرنت، مكانةً مركزية لفكرة الديموقراطية ـ لا لفكرة الثورة ـ لأن الديموقراطية كانت الخصم الفعلي للتوتاليتارية، في الوقت الذي لم يعد الكلام كافياً، مع تروتسكي، عن الثورة المغدورة من أجل الابتعاد عن النموذج السياسي الذي كان قد أفضى إلى التوتاليتارية.

الدولة الرعائية

هل من الممكن توسيع نطاق النقد الديموقراطي للتوتاليتارية بحيث يشمل أشكالاً من الدولة لا يخطر ببال أحد أن يتّهمها بأنها توتاليتارية؟ هل بوسعنا أن نقول إن السياسة الاشتراكية ـ الديموقراطية وتنامي الدولة ـ الرعائية يفضيان إلى اشتداد وطأة الدولة على الحياة العامة والخاصة، بحيث تؤدي هذه الوطأة إلى ما يسمّيه يورغن هابرماس استعمار العالم المعيوش، دون أن تكون من طبيعة الاستبداد التوتاليتاري بالذات؟ لقد عالج ميشال فوكو والذين تأثروا بفكره هذه المسألة معالجة حازمة، وقالوا إن منوّعات تدخّل الدولة أخذت تحلّ شيئاً فشيئاً محلّ الحياة المعيوشة. فنحن إنما نكون ما تريده لنا الدولة أن نكون عبر تدابير رعايتها أو رقابتها. وأوضح ما يكون ذلك في مجالات التعليم والصحة والمساعدة المجتمعية. لم تعد هويتنا مجرّد ثبت ديموغرافي يحدّد جنسنا وعمرنا ومكان ولادتنا ومهنتنا، بل صارت تبنى بموجب منوعات من التدابير الادارية التي باتت تداركاً لسلوكاتنا وترقّباً مسبقاً لها. فشروط التعليم، ونمط تمويل السكن، بل ربما نوع الخدمات الاستشفائية التي نتلقّاها، تتساوى من حيث كونها مؤشّرات على مستوانا المجتمعي. وفي المدة الأخيرة، تكاثرت البطاقات والاستمارات التي تحتوي على معلومات شخصية عنا

والتي كثيراً ما تُستخدم لأغراض البحث العلمي، لكنها أثارت مشكلات خطيرة دفعت البعض إلى إنشاء لجانٍ للدفاع عن سرية المعلومات الشخصية. فهل إن هذا التدخّل في حياة الفرد الشخصية يشكّل تهديداً للديموقراطية، رغم كونه سمة من سمات النهج العلمي والتنظيم الإداري؟ هل تكون الهوية الشخصية والخبرة المعيوشة مهدّدتين من جرّاء التصنيفات المتّصلة بتدخّل الدوائر الإدارية، من دَوْلية واقتصادية وعلمية؟

إن دواعي القلق تندرج هنا ضمن التعارض القائم بين العمل الستراتيجي والعمل الاتصالي، أو، بتعبير أقرب إلى ما هو تقليدي وشائع، بين العقلنة والاستقلالية الشخصية، ولكن إذا كان موقفنا من الايديولوجيا المتطرفة المضادة ـ للثقافة التي تُدين مبدأ العقلنة بالذات، هو موقف الرفض والشجب، فأين ينبغي لنا أن نضع الحدود الفاصلة بين تنظيم المجتمع تنظيماً مُعقلناً وبين استقلالية الحياة المعيوشة؟ هل إن التعليم الإجباري والتطعيم الإجباري يشكلان مساً بالحرية الفردية؟ من السهل أن يجيب المرء بأن الواجب يقضي هنا بأن نشرّع لحقّ من الحقوق وأن نوجد الوسيلة الكفيلة بتخطّي العوائق الحائلة دون تكافؤ الفرص والناجمة عن الفقر والجهل والأفكار المسبقة. فهذه الالتزامات ما هي بالتالي إلاّ أشكالٌ ملموسة من جملة أشكال المواطنية، فضلاً عن أن تقبّلها أيسر على المرء من دفع الضريبة أو من أداء الخدمة العسكرية، خاصة في زمن الحرب. ثم إن هناك قسماً كبيراً من السياسات المجتمعية إنما يرمي إلى تخفيف الإجحافات والتفاوتات القائمة، بل إنه يرمي أيضاً إلى تأمين نوع من إعادة توزيع المداخيل. وهي عملية بلغت في أوروبا مستوى رفيعاً، لا يزال ماضياً في الارتفاع، إذ إن المداخيل غير المباشرة انتقلت، في فرنسا، مثلاً، خلال سنوات قليلة، من ربع المداخيل المنزلية إلى ثلثها، وإن هذه النسبة متّجهة نحو المزيد من الارتفاع إذا نحن حسبنا العلاوات العامة التي تدفع للتعليم. فمدعاة القلق لا تكمن إذن في ما تقوم به الدولة ـ الرعائيّة بحد ذاته، بل تكمن في تغريب الذين يتلقّون رعايتها، عن أنفسهم، من جهة، وفي عدم جدوى الإجراآت المتّبعة في عملية إعادة التوزيع، من جهة أخرى.

أما النسق الثاني من الانتقادات فهو أقلّها شأناً. صحيح أن مجانية التعليم تؤدي إلى مضاعفات تصب في خانة اللامساواة، لأن أولاد الفئات الميسورة هم الذين يقضون مدة أطول على مقاعد الدراسة، وإن طلاب المدارس العليا، في فرنسا مثلاً، يتقاضون أجراً باعتبارهم موظفين مقبلين، في حين أن معظمهم يتحدّر من عائلات ميسورة. وصحيح أيضاً أن النفقات الصحية لا تسفر عن نتائج تُذكر على صعيد إعادة التوزيع، رغم إنشاء السساتيم المكثفة في حقل الضمان المجتمعي، إذ إن الفئات المجتمعية العليا تستغل موارد

السستام استغلالاً أفضل وتعتمد في كثير من الأحيان على استشارة الاختصاصيين. فهذا نقد سليم لكنه يظل محدوداً، إذ إن بوسع المرء أن يردّ عليه بسهولة بأن تمويل النفقات الصحية والتعليمية بطريقة أقرب إلى الليبرالية يسفر عن مزيد من النتائج التي تصبّ في خانة اللامساواة، على نحو ما يتبيّن من السستام الصحي الأميركي، حيث نجد أن هناك عشرات الملايين من الأشخاص ممن لا يستفيدون من خدمات سستام مناسب في حقل التأمينات الصحية.

بالمقابل يتبيّن لنا أن خطر تغريب الذين يتلقون المساعدات عن أنفسهم خطر فعلي حتى ولو كنا لا نسلّم بالأقوال الليبرالية المتطرفة التي تدور حول ضرورة المبادرة الفردية، وهي أقوال لا تأخذ بالحسبان أيّ مفعول من مفاعيل الفقر والبطالة والمرض وعواقبها الوبيلة على سلامة الشخصية. وهذا ما يفضي بنا إلى المشكلة الحقيقية التي تتلخص بالسؤال التالي: ألا تؤدي المساعدة التي تقدمها الدولة للفئات المحرومة، وهي الفئات التي لا تتوفّر في معظم الأحيان إلا على الطاقة الدنيا من العمل الفردي والجماعي، إلى إضعاف الديموقراطية التي تقوم على تدخّل المواطنين تدخُّلاً نشيطاً في الحياة الجماعية، مما يجعلنا والحالة هذه إزاء وضع متضارب؟ لقد أدّت الطروحات الاجتماعية [السوسيولوجية] لمسألة الحقوق، كطروحات دوغويت، بتشديدها على مصلحة المجتمع بالدرجة الأولى وبالتالي على لحمته وتضامنه، إلى إعطاء الدولة سلطة أوسع فأوسع، في حين أن نوايا الطروحات المذكورة كانت معاكسة لذلك، على نحو ما بيّنت إيفلين بيزييه. وهذا ما يضفي على مسألة الحقوق المجتمعية، بالمعنى الوصفي للكلمة، بُعداً تفسيرياً مخصوصاً. فالواقع أن بوسعنا اعتبار هذه الحقوق بمثابة الواسطة التي ترمي إلى حماية الفرد والجماعة الخاضعين لعلاقاتٍ معيّنة من علاقات السلطة. لكن بوسعنا اعتبارها، بالعكس، بمثابة الأداة التي ترمي إلى تحقيق وحدة المجتمع والأمة.

ثم إن هذا الالتباس الذي يعتور السياسات المجتمعية يعود فيتجلّى أيضاً على الصعيد السياسي حيث نجد أن هناك من اعتبر الاشتراكية ـ الديموقراطية تدخّلاً من جانب الدولة في العلاقات الاقتصادية، كما اعتبرها في الوقت نفسه استلحاقاً للسلطة السياسية بواحدة من القوى المجتمعية الفاعلة، هي الحركة العمالية. فالدولة ـ الرعائية قد تنتمي إلى كلٍ من فئات الضوابط القانونية الثلاثة الكبرى التي يمكن التمييز بينها. فهي تنتمي إلى الحق **الاستدماجي** الذي يرمي إلى تأمين النظام بأوسع معاني هذه الكلمة، وإما إلى الحق **التعاقدي** الذي يتدبّر أمر العلاقات بين قوى فاعلة ذات مصالح مختلفة أو متضاربة، لكنّ من المفترض بها أن تشترك رغم ذلك بمجموعة مجتمعية واحدة، وإما إلى الحق

الحمائي الذي يدافع عن الأفراد أو عن الأقليات، أو حتى عن الجماعات الأكثرية، ضدّ سلطة الدولة نفسها، أو ضدّ جميع أشكال السيطرة المجتمعية. إن ما يضفي أهمية تقلّ أو تكثرُ على كلّ من هذه الاتجاهات هو موقع المبادرة القانونية: فإذا كانت الدولة هي التي تحتلّ هذا الموقع فإن الحق يكون استدماجياً بالدرجة الأولى. وإذا كانت الجماعات المصلحية المنظمة هي التي تحتلّه، فالحق يكون أقرب إلى الصفة التعاقدية. أما إذا كانت تحتله حركات رأي معيّنة، بصرف النظر عما إذا كانت منظّمة أو لم تكن، فإن الدفاع عن الحقوق الفردية هو الذي يطغى عندئذ على الاهتمام. كما يمكننا القول أيضاً إن من الأسهل دفع الإرادة الاستدماجية عبر إجرآت وتدابير مخصوصة وحاسمة، بينما تصحّ الإرادة التعاقدية على نزاعات ذات طابع أعم، ويتجلّى دور الحق الحمائي عندما يصار إلى الالتزام بعدد من المبادىء العامة.

فالجواب الأسلم الذي نجيب به على السؤال المطروح حول معنى تدخُّل الدولة في الشؤون المجتمعية، يتلخّص إذن بالقول إن التأكيد على الحقوق والبحث عن الحلول الشاملة يظل أفضل من اتخاذ التدابير الحاسمة. فالمعالجة «المجتمعية» لمشكلة البطالة تسفر في جزء كبير منها عن مضاعفات سلبية، إذ إن الدورات التدريبية التي لا تنفتح على آفاق مهنية حقيقية، والمساعدات المالية، قد تؤدي إلى تفاقم هامشية المستفيدين منها. فليس هناك، بالمقابل، إلا النقاش الديموقراطي ما يتيح بلورة نشاط إجمالي ضد البطالة، سواء تمحور هذا النشاط حول التعاظم الاقتصادي، أو حول تقاسم العمل، أو حول أي تغيير آخر يطاول العمالة والرواتب. وليست العقلنة بوطأتها الشديدة هي التي تحول دون بلورة مثل هذه السياسات الإجمالية وتطبيقها، بل الذي يحول دونها هو هزال الفكر السياسي والعمل السياسي. إن ما نسميه استعمار الحياة الخاصة ليس إلا عاقبة من عواقب تقصيرنا عن إيجاد صيغة تعبّر عن المشكلات المجتمعية، ونتيجة من نتائج عجزنا عن إيجاد حلول سياسية لهذه المشكلات. وفي مثل هذه الظروف تظل الدولة الرعائية بكل نقاط ضعفها أفضل من تحكُّم السوق التي تستبعد لا محالة قسماً متزايداً من السكان.

لا وجود للديموقراطية إلاّ عندما يصار إلى الاعتراف بالمشكلات المجتمعية بما هي تعبير عن علاقات مجتمعية خاضعة للتغيير عن طريق التدخل المقصود من قبل حكومات منتخبة بحرية. والحال إن هناك الكثير من المشكلات والأوضاع المعيوشة التي لا يُعترف بكونها نتيجة من نتائج توزيع معيّن للموارد، أي بتعبير أوضح بوصفها نتيجة لسياسة معيّنة. فإذا نحن عارضنا بين العالم المعيوش والعقلنة، فإننا نعمل بذلك على المزيد من

إضعاف الحقل السياسي. بل إننا نقضي به قضاءً تاماً على كل رجعة أو استناد إلى علاقات مجتمعية ما، وإلى إمكانية بلورة سياسة أخرى. ففي البلدان التي تعاني معاناة شديدة من البطالة، كثيراً ما تُعتبر هذه المشكلة بمثابة القدر المقدَّر، أو بمثابة المفعول الناجم عن أوضاع دُوَلية عامة لا يستطيع البلد المعنيّ، ناهيك بمواطنيه، أن يؤثر عليها تأثيراً يُذكر. هكذا يُسقط في يد المرء ولا يعود يجد علاجاً للنشاط الاقتصادي في اسبانيا أو في ايطاليا، وبالتالي لتحسين العمالة في هذين البلدين، إلاّ بانتظاره لصعود الين أو الدولار، أو لانتعاش السوق الالمانية أو الفرنسية. فالربط بين التحليل الذي يقتصر على الأوضاع العامة وحدها وبين الوصف النفساني لمفاعيل البطالة وعواقبها، يجعلنا نقيم ونستقر في مناخ لا ديموقراطي، لأننا نستبعد بذلك كل إمكانيات العمل والتصرّف، ولا نضع الرأي العام في أي وقت من الأوقات أمام احتمالات واختيارات. إن الضعف الرئيسي الذي تعاني منه الديموقراطية في البلدان الغربية هو نزع الطابع السياسي عن المشكلات المجتمعية، وهو ضعفٌ يتفسّر قبل كل شيء بهزال الفكر السياسي، وبتشبُّث الأحزاب بتحليلات وحلول لم يعد لها أي شأن بالأوضاع الراهنة.

هذا ومن الخطورة بمكان أن نضع حدّاً لمسيرة التطور الطويلة التي نقلتنا من فكرة الحق الطبيعي إلى فكرة الحقوق المجتمعية، أو على الأصح، للمسيرة التي عزّزت الحقّ الأول بدفاعها عنه في أوضاع مجتمعية ملموسة، لا على صعيد المبادىء العامة وحسب. لقد تعزّزت فكرة الحرية عندما فرضت الاعتراف لا بالحقوق الوطنية وحسب، بل أيضاً بعقود العمل الجماعية، بعد أن كان الأجير الفردي يخضع لقدرة رب العمل الكلّية. أما اليوم، فالحقل الذي ينبغي أن يُمارَس فيه الدفاع عن الحقوق الأساسية هو حقل الصناعات الثقافية، وعلى رأسها الصحة والتعليم، فضلاً عن حقل الحياة المدينية والحقل الواسع الذي يشتمل على كافة أشكال السلوك المعنوي الشخصي. وفي جميع هذه الحالات، لا تكفي المناداة بالحقوق العامة في وجه القواعد الإدارية التي ترمي إلى ضبط الأقليات وطمأنة الأكثرية، بل ينبغي قبل كل شيء رفع إمكانيات التعبير والمبادرة لدى أولئك الذين ينبغي الاعتراف بهم كقوى فاعلة لا كمجرد ضحايا. وتوسيع الحقل السياسي على هذا النحو لا يمكن أن يتمّ عن طريق التأمل والتفكير وحسب، بل إنه يُفرض فرضاً بفعل الأوساط المعنيّة نفسها، على نحو ما شهدنا بالنسبة لذوي الجنسية المثلية الذين كانوا ضحايا أنواع شتّى من التمييز في العديد من البلدان، ولا سيما في الولايات المتحدة. فما يحتاج للحماية والتحفيز ليس العالم المعيوش، بل قدرة الفئات المقهورة والمنبوذة على النشاط والعمل. وما تنبغي محاربته ليس العقلنة بحد ذاتها، وإنما

انحطاط دنيا الممكن وتردّيها إلى عالم الضرورة، وبالتالي الفصل بين سياسات اقتصادية بحتة وإجراآت من أجل المساعدة المجتمعية. إن مصير الديموقراطية يتوقّف قبل كل شيء - في البلدان التي تحترم الحريات الأساسية - على إعادة تنظيم الحياة السياسية عن طريق تشكيل حركات مجتمعية جديدة وتجديد التحليل المجتمعي والسياسي.

لقد عشنا زمن انحطاط السياسات الاشتراكية - الديموقراطية التي تقهقرت إلى تنظيمات حِرَفيّة جديدة وإلى هيئات تعزيزٍ للجماعات المصلحية داخل الدولة، بعد أن تحوّلت هذه السياسات إلى تمويلات عامة لقطاعات استهلاكية سريعة التعاظم. ينبغي لنا أن نتعلم من جديد كيف تكون لدينا نظرة إجمالية لمجتمعنا باعتباره مجتمعاً انتاجياً واستهلاكياً وتوزيعياً في آن معاً، بحيث يتسنّى لنا استحداث فعاليات مجتمعية وسياسية جديدة، وطرح رهانات جديدة يُفترض بالمثقفين منّا أن يحدّدوها ويقدّروا قيمتها. فمستقبل الديموقراطية لا يتوقّف على الحصة التي توزعها الدولة من الناتج الداخلي، بقدر ما تتوقّف على ما نملكه من قدرة على التصرّف كقوى فاعلة في نمط مجتمعي جديد، وعلى اختيارنا لسياسة تُقلّص الاجحافات والتفاوتات وتُنعش النقاشات السياسية. لسنا بحاجة إلى انتقادات تُوجّه إلى الدولة الرعائية بقدر ما نحن بحاجة إلى بلورة أشكال جديدة من الانتاج، ونزاعات مجتمعية جديدة نُسبغ من خلالها من جديد على السياسات المجتمعية دوراً إصلاحياً، عن طريق تقليص التفاوتات وصيانة أمن العدد الأكبر وحريته.

استضعاف الديموقراطية

ما الذي نستخلص من هذه النظرة التي ألقيناها على تاريخ الديموقراطية؟ فكرتان متعارضتان: أولاهما تلك التي فرضت نفسها أولاً علينا، وهي البروز المتعاقب لكل بعد من أبعاد الديموقراطية الرئيسية الثلاثة: المواطنية، والحدّ من سلطة الدولة، والصفة التمثيلية، وبالتالي ظهور أشكالٍ من الديموقراطية تتجه شيئاً فشيئاً نحو الإكتمال. فكان التأكيد أولاً على السيادة الشعبية وعلى ولادة الدولة - الأمة، خاصة في الولايات المتحدة وفرنسا. ثم كان التوفيق بين المبدأ الجمهوري والمبدأ الليبرالي في ديموقراطيات خاضعة للضبط والرقابة، مثالها الأقرب إلى الاكتمال هو السستام السياسي البريطاني كما كان في أواخر القرن التاسع عشر. ثم كان أخيراً ظهور ديموقراطية تمثيلية جماهيرية، تتصف في آن معاً بأنها جمهورية وليبرالية ومجتمعية، فكان لها أن توجد أنقى صور الديموقراطية في القرن العشرين، من نيوديل روزفلت إلى الجبهة الشعبية الفرنسية وولادة دولة الرفاه (ولفير ستيت) الانكليزية باعتبارها النموذج الذي تتجه نحوه

بلدان شرق ـ وسط أوروبا أو بلدان أميركا اللاتينية التي تسعى إلى التدقرط، والذي يُعتبر كذلك مرجعاً للهند «أكبر ديموقراطيات العالم»، أو لبلدان خاضت وما تزال نضالات عظيمة في سبيل الديموقراطية، مثل كوريا الجنوبية أو أفريقيا الجنوبية، إذا شئنا أن نقتصر على نموذجين بعيدين جداً واحدهما عن الآخر. لكن الإتيان على ذكر هذه الفرضية المتفائلة سرعان ما يستدعي طرح تساؤل أقرب إلى التشاؤم. أفلا يؤدي هذا التوفيق التدريجي بين المقوّمات الثلاثة، وهذا البروز لفكر سياسي ديموقراطي سليم، إلى إضعاف فعلي متسارع للديموقراطية؟ ألم تكن هذه الديموقراطية قد عرفت أيامها المجيدة في بداية تاريخها، في أثينا ربما، أو، في وقت أقرب إلينا، إبّان صياغة الدستور الأميركي أو صياغة إعلان حقوق الإنسان والمواطن، أو عندما كانت بريطانيا الكبرى تعيش في ظل أنوار البيل أوف رايتس (إعلان الحقوق)(*)؟ ألم يشهد القرن الثامن عشر انتصار الفكرة الجمهورية، ثم جاء القرن التاسع عشر فشهد نجاح الديموقراطيات المحدودة ثم محاصرتها، إلى أن شهد القرن العشرون انتشار الأنظمة السلطوية، ثم ها هو يشهد استشراء اللامبالاة السياسية في المجتمعات الغنيّة؟ ألا تستّر الإشادة اللفظية التي تُزجى دائماً للديموقراطية على تدهور الفكرة الديموقراطية وتردّيها ـ كما يقول جون دون بشيء من السخرية القارصة ـ إلى مثال للتسيير الذاتي لا يُضاهي الإعجاب به إلا القناعة باستحالته؟ أتكون الثقة التي عوّلتها بعض البلدان، أو بالأحرى نُخُبها المثقفة والسياسية قليلة العدد، على السيادة الشعبية والديموقراطية، في طريقها إلى الزوال، بينما تجتاح السياسة جحافل الاستهلاك والتسويق؟ وهل نستطيع الكلام عن انتصار الديموقراطية في الوقت الذي يبدو أن الثقة بالعمل السياسي سائرة نحو الانقراض؟

جواباً على هذه التساؤلات، نذهب أولاً إلى أن من المستحيل أن نتصوّر اليوم ديموقراطيةً ليست في الوقت نفسه جمهورية وليبرالية ومجتمعية، حتى ولو كان معظم الأنظمة الديموقراطية لا يستجيب لهذه المعايير الثلاثة. فقد درج البشر زماناً طويلاً على اعتماد طرائق دستورية بسيطة تلافياً لطغيان الأكثرية واستبدادها: كالحدّ من حق التصويت، وضبط مسارب الوصول إلى النخبة القيادية، وإنشاء جمعية عليا تضمّ الأعيان والوجهاء، واتخاذ المحاسيب واعتماد الرشاوي والفساد.. إلخ.، لكن نشأة الأحزاب والنقابات الجماهيرية، ورفع مستوى التعليم، وانتشار الاستهلاك الجماهيري، فضلاً عن تنامي وسائل الاعلام الجماهيرية، جعل من المستصعب أكثر فأكثر التوفيق بين دورَيْ

(*) Bill of Rights، بالانكليزية في النصّ.

الستام السياسي، دوره كمحطة انتقالية باتجاه الدولة، ودوره التعبيري عن الطلبات والمشاعر الشعبية.

ثم إن احتدام المشكلات القومية، وحساسيّة السكان ـ ومعظمهم من ذوي الأجر ـ تجاه الأزمات الاقتصادية والتوسّع الاقتصادي، فضلاً عن اتخاذ الاقتصاد أبعاداً أممية، قد زعزع، بل كثيراً ما قضى على الديموقراطية المجتمعية التي بُنيت على تحالف الدولة مع القوى النقابية. هكذا نجد اليوم أن تبعثر عناصر الديموقراطية يجري على قدم وساق، إذ أصبحت المواطنية هوية ثقافية، وتحوّل الحدّ من السلطة عن طريق الحقوق الأساسية إلى فصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة. وتقهقر تمثيل المصالح في كثير من الأحيان إلى توحّد حرفيّ جديد بين الدولة وبين الطبقات المجتمعية السابقة. أما إطار الدولة ـ الأمة الذي كان يتيح لهذه المقوّمات الثلاثة أن تتماسك وتتّحد فقد أصيب هو نفسه بالضعف، خاصة في البلدان الأوروبية التي ساهمت أكثر من غيرها في تنمية الفكر والعمل الديموقراطيّيْن. فالدولة الجمهورية تعاني من تقهقر لا مردّ له. لم نعد نقبل باستيعاب الخصوصيات ضمن جامعية العمل الدَوْلي، بل إن هذه التعابير نفسها أصبحت ثقيلة على الأسماع في أواخر هذا القرن الذي طغت عليه الدول التوتاليتارية.

لكن ما يتقهقر ويتردّى لا يقتصر على هذه الدول المتغطرسة والتحديثية في الوقت نفسه، بل إن التقهقر أخذ يطاول الدولة القومية الديموقراطية التي ضربت عليها بريطانيا الكبرى أبلغ المثل، والتي لا تزال مانشستر مركزها الحيّ. كما أن الدور البارز الذي اضطلعت به البرلمانات أعطى للستام السياسي موقعاً مركزياً في الحياة المجتمعية. فكانت الدولة تحت رقابة البرلمان المباشرة، كما كانت مرجعيّتها الادارية محدودة. وكانت القوى المجتمعية الفاعلة ممثّلة ـ دون أن يخلو تمثيلها من قيود كثيرة طيلة فترة مديدة، بالنسبة للحالة البريطانية ـ كما كانت النقاشات البرلمانية نقاشات حول المجتمع. بيد أن الستام السياسي والبرلمان خاصة، فقدا دورهما المركزي. وكان هذا التراجع قد بدأ منذ مدة بعيدة، كما رأى جميع الذين انتقدوا أهمية الأحزاب المفرطة منذ أوستروغورسكي ومايكلز. لكن هذه الأحزاب ما لبثت أن ضعفت هي الأخرى، بينما كانت الدولة مستغرقة في استجاباتها لتحدّيات السوق الدولية ومقتضياتها. فهل يظل بوسعنا أن نتكلم على انتصار الديموقراطية عندما يضعف الستام السياسي، على نحو ما نرى في معظم البلدان؟ هذا ونادراً ما أسفر سقوط الأنظمة السلطوية عن تعزيز النقاش البرلماني.

لقد قلّ قمع الدولة وكثُر اهتمامها بالتعاظم الاقتصادي. وصارت أهدافها اقتصادية أكثر مما هي سياسية. أخذت تعتمد على الاستثمارات الخارجية أكثر من اعتمادها على

البوليس من أجل تقليل الضغط المجتمعي. والواقع أن هذا التقليل أمر يسترعي الانتباه في معظم بلدان العالم. فبينما تشهد الكثير من البلدان متاعب وصعوبات كبيرة، نجد مساحتها السياسية خالية خاوية. تبخّرت الآمال المعلّقة على العمل السياسي، ثورياً كان أو غير ثوري. وأخذ البعض يعيدون استثماره في تحقيق نجاحٍ اقتصادي شخصي. وأقام البعض الآخر مستقرّاً على هامشيته بعد أن فقد الأمل في الخروج منها. واستغرق آخرون أيضاً في بؤس العزلة أو العنف أو الانحراف. وصارت السياسة عاجزة عن بلورة أو تنظيم مطالب لا تفلح في إعطاء شكل مستقلّ لنفسها. لقد انعزل السستام السياسي عن المجتمع، فبتنا نجد في البلدان الغنية أن ثقافة الشبان، ومراسيل ووسائل الإعلام، وجاذبية الاستهلاك، تضفي على الطلبات المجتمعية تعبيرات غير سياسية. في موازاة ذلك، نجد أن وطأة الدولة ووطأة الاقتصاد الأممي، من خلالها، على حياة الأفراد، لا تنفكّ عن الازدياد. إن التراجع الحتمي للدولة الجمهورية لا ينبغي أن يحول دون رؤيتنا لخطورة تردّي الأوضاع السياسية الذي يصل إلى حدّ نبذ «الطبقة السياسية»، وينزع عن الديموقراطية كل مضمون. كما أننا لا نستطيع الاكتفاء طويلاً بذلك الوهم الذي يماهي بين الديموقراطية وبين الحدّ من تدخّل الدولة.

هذا ونحن لا نزال لا ندري كيف نسمّي مشكلات عصرنا المجتمعية الكبرى، ولا ندري كيف نناقشها ونجد لها، بالتالي، تعبيراً سياسياً. إننا لا نزال نستشفّها من زاوية أخلاقية، إنسانية، على نحو ما كان يفعل الفباشرة(*) في أواسط القرن التاسع عشر، قبل أن يأخذ العمل النقابي والفكر الاشتراكي مداهما. لكن إعمال الفكر في شؤون الديموقراطية لا يسعه أن يقتصر على تحليلٍ للحقوق الدستورية، مهما كانت أهمية هذا التحليل. حتى أنه لا يسعه أن يكتفي بالبحث عن وسائل اتصال جديدة بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني، بل عليه قبل كل شيء أن يتساءل عن طبيعة المشكلات المجتمعية والنقابية الكبرى التي يُفترض أن تكون موضع النقاش والقرار السياسيّين. إذ إن الديموقراطية لا يسعها إلاّ أن تضعف إذا هي كفّت عن أن تكون تمثيلية، وإذا كانت القوى المجتمعية الفاعلة عاجزة، بالتالي، عن صياغة مطالبها وبلورة تطلعاتها وآمالها. غير أن علينا أن نحترس من التشاؤم الجذري الذي يتسرّع إذ يماهي بين الديموقراطية وبين تلك الصيغة المخصوصة التي اتّخذتها في ظل الدولة الجمهورية

(*) Philanthropes، مفردها فيشور، على وزن فيلسوف. والفيشور هو محبّ البشر مثلما ان الفيلسوف هو محب الحكمة. فإذا جاز ان نمضي على هذا القياس كان لنا أن نقول عن الـ philanthropie الفيشة، من باب قولنا الفلسفة لـ philosophie، وفباشرة من باب قولنا فلاسفة.

المستلهمة من فلسفة الأنوار. فقد سقط التطابق بين الانسان والمواطن، كما سقط التطابق الأعمّ منه بين السستام والقوى الفاعلة. لكننا شدّدنا بما فيه الكفاية على أن ديموقراطية المشاركة هذه قد تفضي إلى فرض رقابة الدولة على الأفراد، كما أنها قد تفضي من ناحية أخرى إلى سيادة شعبية مثلى. فلنقبل إذن بهذا الفصل، ولكن ضمن حدود. فتنمو، من جهة، استقلالية كل مؤسسة من المؤسسات، من العلم الذي يتنامى بحركة داخلية، إلى الانتاج الذي تضبطه إوالات السوق. ولا تعود القوة المجتمعية الواحدة تسعى، من جهة أخرى، إلى المشاركة في السستام بل إلى بلورة هويّتها وإلى الاعتراف بها من قِبَل القوى الفاعلة الأخرى ومن قِبَل المؤسسات. هكذا يُعاد تحديد النصاب الديموقراطي باعتباره توفيقاً ـ بمعزل عن أيّ مبدأ توحيدي أرفع ـ بين أنواع المنطق التي تحكم السساتيم المجتمعية المخصوصة وبين تعبير الذات عن نفسها. ففي إزاء المخاطر التوتاليتارية من جهة، وملكوت السوق الحِرَفية ـ الجديدة أو السوق الليبرالية المتطرفة من جهة أخرى، يبدو الفصل المذكور بمثابة الجواب الوحيد على احتمالات التبعثر والتضعضع، أو، بالعكس، على احتمالات التوحيد السلطوي القسري للحياة المجتمعية. بل إن بوسعنا اعتبار هذا الفصل بين القوى الفاعلة الواحدة والسستام، بين المواطن والدولة، بمثابة التعزيز لهذه الديموقراطية التي كانت الذهنية الجمهورية قد حدّت منها على الأقل، بقدر ما مهّدت لها.

تجديد الفكرة الديموقراطية

إن سبيلنا إلى إيجاد حلّ إنما يتعيّن بالدرجة الأولى بوعينا للمخاطر القصوى التي تتهدّد الديموقراطية، ولوسائل مكافحة هذه المخاطر.

إن التأكيد على الذات الشخصية، على حريتها، ولكن أيضاً على ذاكرتها وهويتها الثقافية، هو الذي تُبنى عليه مقاومة الدولة التوتاليتارية، كما تُبنى عليه، في ظروف أقل دراماتيكيةً، مقاومة اختزال المجتمع إلى الاستهلاك الجماهيري. إننا نلاحظ في كل مكان عجز نزاعات العمل والصراعات الطبقية عجزاً متزايداً عن تعيين إطار عام للطلبات المجتمعية، لكن ذلك قد يقودنا باتجاهين اثنين. فنحن نستطيع القبول بتنوّع المشكلات المجتمعية، وبأن الحياة السياسية تقترب من نموذج السوق السياسية التي يتلاقى فيها العرض والطلب ويسعيان إلى التجاوب والتوافق. لكن هناك تفسيراً مضاداً لهذا التفسير، وهو أن الوحدة السابقة للمشكلات السياسية ـ مجتمعية كانت أم شخصية ـ التي كانت تغذّي الأمل بوجود مجتمع حديث يتمتع بمزيد من الفعالية ومزيد من العدالة في

آن معاً، قد استُبدلت بالمقابلة الوجاهية للضغوطات التي تفرضها الأسواق ولمقتضيات الحرية الجماعية والشخصية. إذ إن السوق تسعى إلى دفع التبادلات إلى حدّها الأقصى، وإلى زيادة تدفق السلع والمعلومات، بينما تسعى القوى المجتمعية الفاعلية، فردية كانت أم جماعية، إلى بلورة معنى تجاربها ووقايته، وإلى إقامة صلة الوصل بين ذاكرتها ومشاريعها.

لقد كان مجال الديموقراطية، طيلة قرن من الزمن وإلى حدّ كبير، مجال النشاط الاقتصادي وعلاقات العمل. لكننا نجد في المجتمع ما بعد الصناعي، حيث تقوم الصناعات الثقافية ـ من تعليم وصحة ورعاية مجتمعية وإعلام ـ بدور مركزي أهم من دور انتاج السلع المادية. إن مصير الديموقراطية يتقرّر أينما كان، في المستشفى، في المدرسة الثانوية أو الجامعة، في الجريدة اليومية أو في القناة التلفزيونية، بقدر ما يتقرّر في المنشآت الانتاجية وأكثر. لذا ينبغي أن يتجاوب مع هذا العمل الديموقراطي الموسّع مجال سياسي مختلف هو الآخر. لقد انتظمت الحياة الديموقراطية زماناً طويلاً حول البرلمانات. ثم كان لها أن تنتظم بعد ذلك حول الأحزاب التي كانت تؤمّن صلة الوصل بين الطلبات المجتمعية والعمل السياسي. أما اليوم، فإن النقاشات التي تتشكل منها رهانات العمل الديموقراطي إنما تتمّ في دنيا وسائل الإعلام الواسعة. وأكثر ما تدور هذه النقاشات حول مشكلة العناية الطبية، ابتداء من الحملات المتعلّقة بالاجهاض وبأساليب منع الحمل، وصولاً إلى النقاشات حول العلاج الجيني، وحول مختلف أشكال الإخصاب المدعومة، وحول القتل الرحوم والعناية بمرضى السيدا. وقد أثيرت هذه النقاشات بمعزل عن الأحزاب السياسية والنقابات. إذ أثارتها جمعيات وروابط معينة، وحركات رأي، وأحياناً كانت تثيرها حركات مجتمعية أو ثقافية.

لكن ما تشكو منه هذه النقاشات هو انفصالها أكثر فأكثر عن بلورة السياسات الاقتصادية. فنجد، من جهة، أن الحكومات تمعِن في استغراقها في مشكلات الاقتصاد الدُوَلي، سواء كانت بلدانها تنتمي إلى الجنوب أو إلى الشمال، كما نجد، من جهة أخرى، أن أوساط الرأي العام تولي أهمية متزايدة لمشكلات الحياة الشخصية . ومن ثمّ لمشكلات البيئة والمحيط، وخاصة لمشكلة بقاء هذه البشرية المهدّدة بعواقب تحكّمها المتزايد بالطبيعة التي لم تعد إلاّ مادة أولية للتعاظم الاقتصادي.

فإذا نحن اتّبعنا السبيل الأول الذي يبدو أشدّ انفتاحاً، فمن الصعب أن نتجنّب مسألة انحطاط السياسة. هكذا يُعرب كارلو مونغارديني عن قلقه عندما يرى أن انحطاط الارادوية السياسية التي تنطوي على جوانب تحريرية فعلية، يكاد هو الآخر

يختزل السياسة إلى مجرّد المصالح، وينزع عنها بعدها الطائفي الذي يسعى إلى بلورة صالح مشترك. ولكن، ألسنا نرى أن هذه الايديولوجيا الطائفية قد تقهقرت؟ ألم يتحول الاهتمام بالصالح المشترك إلى هاجس الهوية؟ ألا يجدر بنا أن نعمل، بعيداً عن الاستدماج الطائفي، على تعزيز الضمانات المؤسساتية المتعلقة بالحرية الفردية وباحترام حقوق الانسان؟

لم يعد ينبغي لنا أن نبحث عن أساس الديموقراطية على جبهة المؤسسات، بل صار علينا أن نبحث عنه على جبهة الثقافة. **فالثقافة الديموقراطية** لا تقتصر على بثّ الأفكار الديموقراطية، أو على مجموعة من البرامج التعليمية أو التلفزيونية، أو على منشورات وكراريس تُوزَّع على عامة الناس. ناهيك بعدم اقتصارها على كلام يُقال، يعرف الجميع أن سهولة الاستماع إليه لا يضارعها إلا معرفة السامع بعموميّة الكلام، وبالتالي، بإمكانية استعماله وفقاً لما تشتهي الأفكار والمصالح. إن الثقافة الديموقراطية هي صورة الكائن البشري الذي يُبدي أشدّ مقاومة ضدّ كل محاولات السلطة المطلقة ـ حتى ولو كانت وليدة الانتخاب ـ ويحثّ في الوقت نفسه على إيجاد الشروط المؤسساتية التي تصون الحرية الشخصية. فالأهمية المركزية المعلّقة على حرية الذات الشخصية، والوعي بالشروط العمومية لهذه الحرية الخاصة، هما المبدآن الأوليّان اللذان تقوم عليهما الثقافة الديموقراطية في أيامنا. أما مماهاة الانسان بالمواطن، فقد أصبحت اليوم على جانب من الخطورة، بعد أن كانت مدعاة للتحرر في أواخر القرن الثامن عشر. وأما الدعوة إلى المشاركة فإنها تؤدي إلى استبعاد الغريب والأجنبي أكثر بكثير مما تؤدي إلى توسيع نطاق الحريات الفردية، فضلاً عن أن هاجس التجانس الذي كان يثير قلق توكفيل منذ زمن بعيد، أصبح اليوم، في هذا المجتمع الجماهيري، عاملاً من أقوى عوامل النبذ والاستبعاد. إن المخاطر التي تحدق بنا حالياً من جرّاء مقولات كالتطويع أو التطهير العرقي هي التي ينبغي أن تحثّنا على اكتشاف ثقافة ديموقراطية تتحدّد قبل كل شيء بوصفها اعترافاً بالآخر. ونحن إذ نتطرّق لدراسة هذه الثقافة الديموقراطية لا نجد أنفسنا مبتعدين البتّة عن المشكلات المركزية للديموقراطية. بل نجد أنفسنا، بالعكس، متقدّمين باتجاه النقطة المركزية من الفكر السياسي.

القسم الثالث

الثقافة الديموقراطية

الفصل الأول

سياسة الذات

من المؤسسات إلى الثقافة

عُرِّفت الديموقراطية بطريقتين مختلفتين. فرأى البعض أن الغاية منها إعطاء شكل للسيادة الشعبية، ورأى البعض الآخر أن غايتها تأمين حرية النقاش السياسي. في الحالة الأولى تُعرَّف الديموقراطية من حيث مضمونها. وفي الحالة الثانية تُعرَّف من حيث شكليّاتها. والتعريف الثاني أسهل التعريفين صياغةً: فحرية الانتخابات التي تهيّء لها وتضمنها حرية الاجتماع والتعبير، ينبغي أن تُستكمل بقواعد اشتغال المؤسسات التي تحول دون التلاعب بالارادة الشعبية، ودون إعاقة تداول الآراء واتّخاذ القرارات، أو إفساد المنتَخَبين والحكام. والمقصود بذلك قبل كل شيء الدفاع عن البرلمان ضد السلطة التنفيذية التي تملك مقدرة إعلامية وإجرائية أكبر. أما علّة هذا التصوُّر، فهي أن احترام قواعد اللعبة لا يحول دون تفاوت حظوظ اللاعبين إذا كان بعضهم يتوافر على موارد أكبر من موارد البعض الآخر، أو إذا كانت اللعبة نفسها وقفاً على أوليغارشيات.

هذا الاعتراض هو من البداهة بمكان بحيث قلّما نجد ديموقراطيين يكتفون بمجرّد التصوّر الإجرائي للديموقراطية. وحتى لو كانت الصيغة التي يطرحها لنكولن أقرب إلى الاحترام منها إلى الوضوح، فإن كلاً منا يتوقّع من الديموقراطية أن تتّخذ قرارات متلائمة إما مع مصالح الأكثرية، وإما مع مصالح المجتمع ككلّ. ولكن من الذي يحكم على هذه المصالح؟ إن علماء الإجتماع يقدّمون على هذا السؤال المحرج أجوبة في غاية التشاؤم. فالتصويت، في رأيهم، محكوم إلى حدّ بعيد بوضع الناخبين، وبالتالي بمصالحهم. وغالباً ما تعاني التصويتات من جمود شديد. فهناك من يصوّت لحزب معيّن

على سبيل الإخلاص أو التقليد أو المصلحة، وبشيء من الثبات والمداومة. والتغيّرات التي تطرأ على الاختيارات السياسية نفسها لا تستند عموماً إلى رؤية واضحة للمصلحة العامة، مما جعل كثيراً من الذين يراقبون الحياة السياسية يخلصون إلى أن الانتخابات تستثير التعبير عن رفض معيّن أكثر مما تستثير اختياراً سياسياً واضحاً. والواقع أن هذا الموقف مفرط في التشاؤم، إذ إنه يدعو إلى الاعتقاد بأن الاقتراع العام لا يسفر إلاّ عن استبعاد الحلول، في حين أن مبادرة الحكّام ـ ولماذا لا نقول وزن المصالح السائدة ـ هي التي تقرّر الاتجاهات السياسية. فإذا كان ذلك كذلك، فإن من الأفضل عندئذ أن نعترف بأن الديموقراطية لا وجود لها، وأن الحكم يستطيع إذا شاء أن يكتفي باستطلاعات الرأي وبتحليلات الخبراء، فيوفّر على نفسه عناء الانخراط في سُبُل قد تُعرّضه لتظاهرات الاستياء والنقمة، بل ربما العصيان. إن الذين عملوا على انتصار فكرة الديموقراطية، وإقرار الاقتراع الشامل بالدرجة الأولى، كانوا يتوقّعون من الديموقراطية أكثر من ذلك بكثير: كانوا يتوقّعون منها أن تتيح للأكثرية فرض احترام حقوقها. وبالتالي أن تتأكّد أولوية المساواة في الحقوق والمواطنية على اللامساواة في الموارد. لقد حدّدت الديموقراطية لنفسها هدفاً رئيسياً يتلخص بإيجاد مجتمع سياسي ينبغي أن تكون المساواة مبدأه المركزي. فلا حاجة بنا هنا إلى إضافة أي شيء على تحليل توكفيل الكلاسيكي، وخاصة على القرارات الحاسمة التي تحوّلت بموجبها المجالس العمومية، في أواسط حزيران ١٧٨٩، إلى جمعية عمومية، ثم إلى جمعية تأسيسية، مؤكّدة على السيادة الشعبية. ففي حين أن المجتمع المدني، أي السستام الاقتصادي في واقع الأمر، محكوم باللامساواة وبالنزاعات المصلحية، ينبغي أن يكون المجتمع السياسي موضع المساواة، وبالتالي يتلخّص هدف الديموقراطية الرئيسي بتأمين المساواة لا من حيث الحقوق وحسب بل من حيث الفرص، وبالحدّ قدر الإمكان من اللامساواة من حيث الموارد.

إن هذا التصور للديموقراطية فرض نفسه طيلة المدة التي عاشها العالم الحديث تحت شعار ما سماه هوركهايمر بالعقل الموضوعي. إذ لما كان المجتمع السياسي بصدد الصراع مع مجتمع تراتبي يرمي بالدرجة الأولى إلى إعادة إنتاج نسق مجتمعي معلوم، فقد بدا عاملاً من عوامل التحرير، شأنه في ذلك شأن العقل العلمي بالذات. فلما نجحت عملية التحديث، وأسفرت عن تكاثر الخيرات الاستهلاكية، وعن تزايد الحراك المجتمعي، وإضعاف المراتب التقليدية، أخذ المجتمع السياسي وأخلاقياته المتعلّقة بالواجب يكتسبان وقعاً ومكانةً، بحيث أن الحديثين سرعان ما وجدوا في المجتمع المدني حرية أكبر من تلك التي توفرها الدولة. هكذا عمدت القوى المجتمعية إلى اجتياح الدولة. لذا يتحدث

جورج بوردو عن حلول الديموقراطية الحاكمة محل الديموقراطية المحكومة، وخاصة عن انتصار الانسان ذي الموقع المجتمعي المحدد: «لا ذلك الانسان الكلّي وحسب الذي لا يُطلب منه التخلّي عن الظروف القسرية التي تحدّد وتقولب حياته اليومية، بل أيضاً ذلك الانسان الملتصق كل الالتصاق بالواقع والذي تستجيب تطلعاته بأسرها للشروط التي هي شروطه بالذات ضمن المحيط الذي ينخرط فيه. إنه إنسان ذو موقع محدّد» (مصنّف في العلم السياسي، مجلد ٧، ص ١٨ - ١٩). وهذا ما أدّى إلى تغيير العلاقات بين الشأن السياسي والشأن المجتمعي تغييراً تاماً. «فبروز الانسان ذي الموقع المحدّد على الساحة السياسية أثار تجديداً كاملاً للعلاقات القائمة بين الشأن السياسي والشأن المجتمعي. وقد وصل هذا التجديد إلى درجة من الكلّية جعلت التمييز بين الشأنين المذكورين يحل محلّ المماهاة بينهما» (ص ١١٩).

كما يرى بوردو أن الديموقراطية السياسية قد تراجعت لتحل محلها الديموقراطية المجتمعية وانتصار الشعب الفعلي، الأمر الذي ينطوي بالضرورة على قطيعة ثورية، حتى ولو ظلت البلدان الغربية محافظة في كثير من الأحيان على التوفيق المتذبذب بين ديموقراطية سياسية وديموقراطية مجتمعية اتّخذت على سبيل المثال صيغة النيوديل(*) الروزفلتية. إن فكر بوردو الذي تأثر تأثراً شديداً بتجربة التحولات والمعارك السياسية التي شهدتها فترة ما بعد الحرب، خاصة في فرنسا، يشكّل وثيقة قيّمة حول تلك الحقبة من التاريخ السياسي، لأن الجزء السادس من كتابه مصنّف في العلم السياسي مخصّص للدولة الليبرالية، والجزء السابع للديموقراطية الحاكمة، وبالتالي للديموقراطية المجتمعية، والجزء الثامن للأزمة التي مرّت بها هذه الصيغة من السلطة تحت وقع المجتمع ما بعد الصناعي الآخذ بالتكوّن. فلنسلّم بتعاقب هذه الحقبات، ولكن بتفسيرها من زاوية التفكير حول الحرية السياسية. ذلك أن جورج بوردو خير شاهد على هذا الكسوف السياسي الذي طغى مدة طويلة على الفكر المجتمعي. ألم يكن ينبغي استبدال الحرية الفردية والضمانات التي وفّرها لها القانون بتحرّر طبقة بعينها وولادة ديموقراطية شعبية حقاً؟ فالفكر السياسي لا يسعه أن يتصنّع تواصل الفكر الليبرالي وكأنما كان هذا الفكر متماهياً باستمرار مع الديموقراطية. فلا الليبرالية كانت دائماً ديموقراطية، ولا الدعوة إلى الديموقراطية المجتمعية كانت دائمة الاحترام للحريات. وكما أننا لا نستطيع المناداة بجامعية حقوق الانسان في وجه خصوصية الحقوق المجتمعية إلا تحت طائلة تفريغ

(*) New Deal بالانكليزية في النص: الصفقة الجديدة او الرهان الجديد.

الأولى من القسم الأكبر من مضمونها، كذلك فإن المماهاة بين السيادة الشعبية والحكم الذي تمارسه الطبقات الشعبية وممثلوها تقضي على ركن من أركان الديموقراطية هو الحدّ من سلطة الدولة واحترام حقوق الأفراد الأساسية. لقد اغتنى الفكر الليبرالي من جرّاء صراعه مع الملكية المطلقة. وكذلك اغتنت فكرة الديموقراطية المجتمعية من جرّاء صراعها ضدّ سلطة البرجوازية. لكنهما انقلبا كلاهما على الديموقراطية ما أن فرّطا في احترام التوفيق بين المقوّمات الثلاثة التي لا لوجود لهذه الأخيرة بدونها. فبعد الانتصار الظاهر للديموقراطيات «الشعبية»، ومنذ ثلاثين عاماً على الأقل، أي منذ الثورة المجرية، واكتوبر البولوني عام ١٩٥٦، وربيع براغ عام ١٩٦٨، وصولاً إلى سوليدارنوسك عامي ١٩٨١ - ١٩٨٢، وإلى بيروسترويكا غورباتشوف، ثم إلى التخلّي عن الثورة الثقافية الماوية، وأخيراً إلى سقوط جدار برلين وتحرّر معظم البلدان الخاضعة للامبراطورية السوڤياتية، عاد الوعي بالمضمون الليبرالي للديموقراطية يظهر من جديد ويتّضح للجميع. لكنّ علينا، في الوقت نفسه، أن نواجه نقاط الضعف التي تدبّ في ما يسميه بوردو ديموقراطية الموافقة، أن نواجه السلبية التي يبديها المواطنون حيال مجتمع استهلاكي تطغى عليه منظمات تجارية كبيرة الأحجام، ادارياً وتقنياً، وأن نسعى إلى التوفيق بين فكرة الحقوق المجتمعية وفكرة الحرية السياسية. ويبدو لي أن ذلك ممكن شرط أن نعي أن الخدمات الثقافية صارت في المجتمع ما بعد الصناعي من صلب الانتاج، وحلّت محلّ الممتلكات المادية، **وإن الدفاع عن الذات البشرية، بكل شخصيتها وثقافتها، ضدّ منطق الأجهزة والأسواق، هو الذي حلّ محلّ فكرة صراع الطبقات.** ذلك أن هذه الفكرة الأخيرة كانت لا تزال مثقلة بأعباء المذهب الطبيعي المجتمعي، وبالفكرة القائلة بأن انتصار العاملين سيكون انتصاراً للعقلنية التاريخية ضد لا عقلنية الربح الرأسمالي، الأمر الذي لم يكن يدع مجالاً لأي أساس للحرية السياسية.

من ذا الذي عاد يُعجب اليوم بتكافؤ الفُرص الذي ساد في البلدان الشيوعية، ومن ذا الذي عاد يحسد الجماهير الصينية على زيّها الموحّد إذ كانت ترتدي السترة ذات القبة العالية والبنطلون وتعتمر الكاسكيت إياها، مما يجعلها نسخاً منسولة بعضها عن بعض؟ بل الأحرى أن نقول إن ذلك الزي الموحّد صار يرعبنا اليوم بعد أن صرنا نرى فيه إمارة من إمارات الذلّ والخنوع.

وبالتالي فإننا نشهد اليوم بالذات انتقال حرية القدماء انتقالاً تاماً إلى حرية الحديثين. ومن هنا نشهد خواء الفكر الجمهوري وضعفه، باعتباره عاقبة من عواقب انحطاط حرية القدماء. ومن هنا أيضاً ضرورة إيجاد أسس جديدة للديموقراطية.

فقد ظهرت الديموقراطية عندما انفصل النسق السياسي عن نسق العالم، عندما شاء بشرٌ معيّنون أن يوجدوا نسقاً مجتمعياً لم يعد يستمدّ تعريفه من قانون معظّم، بل من مجموعة قوانين أوجدوها هم بأنفسهم، باعتبارها تعبيراً عن حرية كل منهم وضمانة لها. لكن النسق السياسي ما لبث أن اجتيح من قبل النشاط الاقتصادي، والقوة العسكرية، والذهنية البيروقراطية. حتى أنه أخذ يتعرض شيئاً فشيئاً للاضمحلال بفعل عودة ذلك القانون المعظّم، بفعل الفكرة القائلة بأن المجتمع نفسه هو الروح، هو العقل، هو التاريخ(*)، بل ـ ولم لا؟ ـ هو الله بالذات. إن حرية الحديثين هي إعادة صياغة لحرية القدماء. فهي تحتفظ منها بالفكرة الأولية التي هي السيادة الشعبية، لكنها تنسف أفكاراً أخرى، كالشعب والأمة والمجتمع، قد تكون حبلى بصيغ جديدة من السلطة المطلقة، وتكتشف أن الاعتراف بالذات البشرية الفردية وحدها هو الذي يؤسس لقيام الحرية الجماعية، للديموقراطية. وهذا مبدأ له بعده الجامع لكن له في الوقت نفسه تطبيقه التاريخي المحدود، فهو لا يفرض أي ضابط أو معيار مجتمعي دائم.

ثم إنها ذات بعد جامع. ولو لم تكن كذلك، فكانت التصرفات البشرية مطبوعة بأسرها بطابع مجتمعي، لما كان بوسع أحد أن يصيغ القوانين، بل كان لزاماً علينا أن نقنع بنسبيةٍ مجتمعية قد يرتاح لها النيّاسون لكنها لا تُجدي فتيلاً حيال السيطرة والغزو، ولا حيال الاستغلال والتفظيع. ينبغي أن يكون حكمنا صائباً. فنحن لا يسعنا أن نقنع بنسبيةٍ أخلاقية لا مسؤولة. ثم إن هذه الجامعية تستبعد أيضاً ذاتية القيم الخالصة: فاليقين الراسخ، والأصالة، وما شابهها، لم تعد تشكّل مبادىء تبريرية كافية، خاصة بعد أن توغّلت بنا النفسانيات في متاهات الأنا وأوهامها، ناهيك بأن اتّباع هذا المبدأ الاستسهالي من شأنه أن يستدرجنا أيّما استدراج إلى تبرير كل أشكال التعصّب.

لكن لوعي الذات البشرية ولحقوق الإنسان تاريخاً، هو تاريخ الحداثة. فالذات البشرية لم تتوصل إلى ذاتها إلا عبر ذات إلٰهية، ثم عبر ذات مجتمعية، قبل أن تجد نفسها مضطرة لاكتشاف وجهها هي بالذات، فإذا به حريّتها. ليست الذات البشرية نبيّاً يسنّ سنناً أو قوانين. ولا هي تستند إلى المنفعة المجتمعية، ولا تستشهد بنسق العالم والتقاليد، بل تستشهد بحالها، وتستند إلى الشروط الشخصية والبينشخصية والمجتمعية التي تخدم بناء حريّتها والدفاع عنها. أي أنها تستند إلى ذلك المعنى الشخصي الذي تسبغه على خبرتها في صراعها مع كل أشكال التبعيّة، نفسانية كانت أم سياسية.

(*) يعتمد المؤلف كتابة الروح والعقل والتاريخ، وايضاً الحديثين والقدماء، بأحرف كبيرة: Raison, Histoire... الخ. تدليلاً على اطلاقيّة هذه التعابير، الأمر الذي يتعذّر التعبير عنه بالعربية. (م).

والأديان تقيم مع فكرة الذات البشرية علاقات متناقضة، على نحو ما تبيّن مؤخراً من الرسالة البابوية التي أصدرها البابا حنا بولس الثاني بعنوان الحقيقة المتألقة(*). فتعاليم الكنيسة تنصّ أولاً على أن الله كان قد حرّم على الانسان أن يأكل من شجرة معرفة الخير من الشر (التكوين، ٢، ١٧)، وأنه إذا كان قد منحه حرية الحكم على ما هو خير وما هو شر، فإنه لم يمنحه حرية اتخاذ القرار بشأنهما، بحيث أن الحرية ينبغي أن تظل خاضعة للحقيقة التي تُعتبر الكنيسة مستودعها والمستأمن عليها. والكنائس، شأنها شأن الأحزاب الثورية، تعتبر نفسها بمثابة الممثّلة للحقيقة، بمثابة المكلّفة بفرض احترام هذه الحقيقة، وكأنما هي أستاذ المدرسة إذ يعاقب المخالفين لقواعد الصرف والنحو، أو المخطئين في حلّ المعادلات الرياضية. هكذا تنخرط الكنائس والأحزاب في عملية مقاومة مبدأية للحرية الديموقراطية. لكن نص الرسالة الآنفة الذكر بالذات يذكّر قارئيها بأن المسيحية قد فتحت في الوقت نفسه باباً آخر. فإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله إذ منحه العقل والحرية، فإن بوسعنا القول مع حنا بولس الثاني (ص ٩٢) «والحق أننا لن نقدّر **هذا الحوار الحميم الذي يقيمه الانسان مع ذاته** حق قدره». ثم يضيف «لكنّ هذا الحوار لا يعدو كونه في الحقيق حوار الانسان مع الله». ولكن كيف لواحدنا أن يتجاهل أن الكثيرين من أبناء مجتمعاتنا المعلمنة كانوا قد أجابوا منذ زمن طويل بأن الله لم يكن إلا صورة الانسان المنعكسة على السماء؟ لا وجود لديموقراطية بدون مبدأ خارجاني يستخرج الكائن البشري من نطاق النسق العام، سواء كان نسقاً طبيعياً أو مجتمعياً. وقد أعطى المعتقد الديني صيغة معينة لمثل هذا المبدأ الخارجاني في الوقت نفسه الذي أخضعت فيه المؤسسات الدينية حياة البشر لنسق إلّهي وطبيعي معاً. كذلك الحال في المجتمع المعلمن. ففي هذا المجتمع يؤكد المذهب الإنسي على الحرية البشرية، لكنه يعرّضها أيضاً للانحلال ضمن حاجات مجتمعية ونفسانية وحياوية [بيولوجية] معيّنة. هكذا لن يكون بوسعنا أبداً أن ننتقل من مجتمع الإذعان إلى مجتمع الحرية، لكن ذهنية الحتمية وذهنية الحرية لن تنفكّا عن المجابهة الدائمة، فضلاً عن الامتزاج الدائم، في سائر المجتمعات على اختلافها. فإذا لم يكن بالتالي من الممكن تحديد الديموقراطية بأنها استتباع حياة المواطنين الخاصة بالمصلحة العامة، ولا كان من الممكن تحديدها بأنها اقتصار الحياة العامة على حماية الحرية الفردية، فإن من اللازم تحديدها بأنها التوفيق بين وحدة القانون والتقنية وبين التنوع الثقافي والحرية الشخصية.

(*) Veritatus splendor باللاتينية في النص.

النزاعات القيمية والديموقراطية

حتى يكون السستام السياسي ديموقراطياً، ينبغي له أن يعترف بوجود نزاعات قيمية لا سبيل إلى تجاوزها، وأن لا يقبل بالتالي بأي مبدأ مركزي لتنظيم المجتمعات، لا العقلنية، ولا الخصوصية الثقافية. لقد اعتدنا منذ زمن بعيد على القول بأن الديموقراطية ضرورية لأن هناك نزاعات مجتمعية لا سبيل إلى تخطّيها. فإذا كانت كثرة المصالح قابلة للحلّ، ووصلنا مع هذا الحلّ إلى تدبير عقلي لتقسيم العمل والمصالح، فإن الديموقراطية لا تعود، في الواقع، ضرورية. فهي ضرورية لأن النمو الاقتصادي يفترض، في آن واحد، تمركزاً للاستثمارات وتوزيعاً لنواتج التعاظم، وليس هناك قاعدة تقنية تمكّننا من التوفيق بين هذين المقتضيَيْن اللذين لا شك في تكاملهما كما لا شك في تعارضهما. فالقرار السياسي وحده هو الذي يستطيع اختيار الوزن النسبي لكلّ من هذين المقوّمين اللذين يتقوّم بهما النمو الاقتصادي، والديموقراطية هي الاعتراف بهذه العملية السياسية وبرحابتها وعلنيّتها.

ثم إن على عالم اليوم أن يعترف بالتعدّدية الثقافية التي تستجيب لعولمة الاقتصاد والثقافة. فالمجتمع القومي المتجانس ثقافيّاً هو من حيث تعريفه بالذات مضادّ للديموقراطية. إن المجتمع العالمي هو الآن قيد التكوُّن، وهو يضطر أناساً قادمين من الجنوب إلى العيش في الشمال والعكس بالعكس. والثنائية المجتمعية والثقافية قائمة أينما كان، في الوقت نفسه الذي تسعى فيه السياسات الدَّوْلية أينما كان أيضاً إلى الدفاع عن خصوصيات ثقافية. وكما أن حرية القدماء كانت تقوم على مساواة المواطنين، كذلك فإن حرية الحديثين مبنيّة على التنوّع المجتمعي والثقافي بين أبناء المجتمع القومي أو المحلّي الواحد. فالديموقراطية هي اليوم الوسيلة السياسية لانقاذ هذا التنوُّع، ولتمكين أفراد وجماعات مختلفين بعضهم عن بعض من العيش معاً في مجتمع واحد ينبغي له أيضاً أن يشكّل وحدة من حيث اشتغاله. والمجتمع السياسي لا يسعه أن يعيش إلا بلغة قومية واحدة، وبسستام قانوني واحد ينطبق على الجميع، رغم الميل أكثر فأكثر باتجاه التسليم بالتنوُّع الثقافي. فأوروبا لا يسعها أن تتكوّن إلا بوصفها دولة فدرالية واسعة النطاق قائمة على الوحدة، لكن من المفترض بدولها القومية أن يكون لها، في الوقت نفسه، من الحقوق والواجبات أكثر مما لدول الولايات(*) المتحدة منها. فالديموقراطية لازمة وضرورية لأن هذا التوفيق بين عوامل التوحيد وعوامل التنويع أمر عسير. فحيثما انوجدت

(*) نذكّر القارئ بأن الترجمة العربية لـ Etats-Unis فيها شيء من التصرّف. فـ «الولايات المتحدة» هي في الواقع «دول»، واتحادها لا ينتقص من صفتها الدَّوْلية فيحيلها... «ولايات». (م)

النزاعات المصلحية أو القيمية ينبغي أن يتنظّم مجال معيّن للنقاشات والمطارحات السياسية.

تعليق حول جون راولز (رقم ٢)

إن الليبرالية السياسية لا يسعها أن تقبل بأن يكون تنظيم المجتمع محكوماً بمذهب إجمالي، سواءٌ كان هذا المذهب دينياً أو فلسفياً، رغم أنها انزلقت أحياناً وجعلت من العقلانية أو من استقلالية الشخص الكنطية مبدأين ينبغي لها أن تستند إليهما. لكن هاتين العقلانية المناضلة، أو العلمانية، لا يقلاّن خطراً عن أي نوع من أنواع السياسة المطلقة، لأنهما يفرضان بدورهما اللجوء إلى جهاز الدولة القمعي من أجل تطبيق مبادئهما. لقد قام جون راولز، في كتابه بوليتيكال ليبراليزم (السياسة الليبرالية) الذي جمع فيه أهمّ التعليقات التي كتبها منذ عشرين عاماً حول كتابه الآخر (نظرية في العدالة) وحول الاعتراضات التي أثارها، بإعادة تنظيم لمجمل تفكيره الذي يدور حول التساؤل المركزي التالي: كيف السبيل إلى تنظيم تعاون دائم، في مجتمع عادل، بين أفراد وجماعات يؤمنون بقناعات ومعتقدات لا سبيل إلى التوفيق بينها؟ لا ديموقراطية ما لم تكن تعدّدية. فهو يجدّد والحالة هذه فكر القرن العشرين الليبرالي الذي أُخذ عليه عدم إفراده حيّزاً كافياً لمشكلة الدولة بين الاقتصاد والأخلاق، ويضع نفسه في مصاف أبرز المنظّرين الكلاسيكيين للفكر التعاقدي. أما جوابه الذي ينبغي أن يكون مقبولاً، عند التحليل الأول على الأقلّ، وبصورة عامة لدى جميع الذين يبحثون في تحليل شروط وجود الديموقراطية، فهو أن هذه الديموقراطية تفترض وجود اتفاق معيّن، اتفاق لا يتصف بالشمولية بل بالتخصيص، ولا يتناول الغايات الأخيرة ولا التصورات المتعلقة بالفضائل (السياسة الليبرالية، ص ٧٣ ـ ٢١١)، بل يقتصر على المجال السياسي بالذات، أي على شروط التعاون. فالتوافق العام، الذي لا يُفترض به أن يكون شاملاً، هو «تصوّر معنوي يتبلور بصدد موضوع بعينه، هو البنية الأساسية التي يقوم عليها نظام ديموقراطي دستوري» (ص ١٧٥). يتناول هذا الاتفاق «الفضائل الأولية»، أي شروط المواطنية، والمشاركة الحرة والمتساوية في تدبير شؤون المجتمع، وبالتالي الحقوق الأساسية: حرية الاختيار والتحرك، الوصول إلى السلطة، المدخول والثروة، الأسس المجتمعية لاحترام الذات (ص ١٨١). إن استقلالية الحقل السياسي هذه، والقبول بمبادىء العدالة، كما يحددها كتاب نظرية في العدالة، من شأنهما أن يشكلا توافقاً عاماً عن طريق التراضي (بحسب الترجمة التي يقترحها أودار لـ ovrlapping consensus) بين أشخاص من فئات مختلفة، لأنه لا يتناول إلا مجالاً مخصوصاً هو مجال المواطنية، شرط أن يُستكمل هذا التوافق بعمل اتصالي، يحدّده راولز على نحو مماثل لتحديد يورغن

هابرماس له، بوصفه المقدرة على بلورة «مصادر وأسباب الخلاف بين أشخاص عقلاء» (ص ٥٥)، وبالتالي الاعتراف بصحة معتقدات الآخر وسلامتها، ومن ثمّ بخصوصيّات معتقداته هو، في حين أن السياسة الاستيحادية تنبذ الآخر وتجعله في مصاف الفئات الشيطانية والعدوانية والبربرية. هذا ويصف راولز القدرة على الاعتراف باستقلالية الحقل السياسي بأنها متعقلة، فيقول: «إن المذاهب المتعقّلة تتقبّل التصوّر السياسي، كلّ من زاوية نظره» (ص ١٣٤). هكذا فالبنائية عند راولز، وهو مذهب ينادي به في مقابل الحدسية التي تدعو إلى اكتشاف قيم موضوعية معيّنة، لا يرمي إلى بناء مجتمع عقلي على نحو ما كان يحلم الطوباويون العقلانيون، بل إلى تحديد الشروط الدنيا التي تجعل التعاون ممكناً، أي إلى تعيين حدود الحقل السياسي. وهذا تفكير نظري يتفق، على نحو أفضل من كتاب ١٩٧١، مع انجازات التعدّدية الثقافية واستقلالية الطوائف(*) في المجتمع الأميركي، سواء كانت هذه الطوائف عرقية أو دينية أو أخلاقية، كما أنه يشكّل امتداداً للفكرة الڤيبرية(**) حول تعدّدية القيم.

لكن التوسّع بالتحليل على هذا النحو، والأهمية المركزية المعوّلة هنا على مسألة التعددية، لا تغيران شيئاً من اتجاهات راولز العامة. فالمسألة تظل مسألة تأسيس الحياة المجتمعية على عقدٍ يتناول مبدأيْ العدالة، وبالتالي على فكر سياسي بالمعنى الفعلي يفصله عن المصالح المجتمعية غلالة من التجاهل. ولكن من أين يتأتّى هذا القبول بعزل النصاب السياسي قياساً على المصالح المجتمعية والمعتقدات الثقافية؟ فنحن نعرف كثيراً من المجتمعات التي تشتغل بشكل مختلف، حتى خارج نطاق الحدّين الأقصيّيْن اللذين يستبعدهما راولز: المجتمعات العقلانية واليعقوبية، من جهة، والمجتمعات الاستيحادية، من جهة أخرى، وهي مجتمعات تشترك جميعاً في رفضها لمجرد فكرة المصالحة بين المواطنية والمعتقدات. لقد سبق لي أن ذكرت في مناسبات عدة أن العالم المعاصر الذي يصفوه بأوصاف سطحية من نوع الشمولية والتوحّد محكومٌ، بالعكس، بالفصل والتراتب بين دنيا المد العالمي ودنيا الهويات المحلّية، مما يؤدي إلى تراجع السستايم السياسية، بل إلى اضمحلالها وعلى رأسها الدول القومية الأوروبية الطراز التي كانت تتفق إلى هذا الحد أو ذاك مع تصوّر راولز للسستام السياسي. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك حالة الكونسوسياتيفيسمو(***) التي حلّلها ألسندرو بيزّورنو (أصول السياسة المطلقة، ص ٢٨٥

(*) Communities بالانكليزية في النص.

(**) نسبة لماكس ڤيبر.

(***) Consociativismo بالايطالية في النص أي التراضي.

ـ ٢١٣)، وهي حالة مختلفة تماماً قوامها احتقان السستام السياسي بقوى فاعلة ذات قناعات ومعتقدات متعارضة. لقد كانت ايطاليا حالة فريدة في أوروبا إذ ضمّت في السلطة أحزاباً أو قوى مجتمعية حدّدت نفسها بوصفها متعارضة بعضها مع بعض، لكنها اجتمعت رغم ذلك بصيغة أو بأخرى من صيغ المساومة التاريخية(*). فالواقع أن تصوّر راولز يفترض وجود فعاليات متعقّلة، وبالتالي متسامحة ومتساهلة. ولكن إذا كانت كلمة متعقّلة تصف الاستقلالية المعترف بها للحقل السياسي، فإنها لا تفسّر لماذا وكيف يتمّ الاعتراف بهذه الاستقلالية.

أما التعليل الذي أطرحه في هذا الكتاب فمختلف بعض الشيء. إذ إنه يشدّد على التفكك المتزايد الذي تعاني منه العقلانية الوسائلية والهويات الثقافية التي أتيت على ذكرها مرة أخرى منذ قليل. وهو يطرح استقلالية الحقل السياسي ـ وبتعبير أوضح استقلالية الديموقراطية ـ بوصفها الطريقة الوحيدة الممكنة التي من شأنها أن تضع حدّاً لهذا التفكك، بل الكفيلة بتقليص حجمه. وهذا أمر لا يمكن القيام به باستئصال العقلنية الوسائلية والمعتقدات الثقافية سواء بسواء من أجهزة السلطة التي تستولي عليها وتتكلم باسمها، بحيث لا تعود قوة الديموقراطية ناجمة عن بناء عقلي ما، بل عن صراع باسم مصالح معينة وقيم معينة ضدّ سلطات معيّنة: فالديموقراطية لا توجد إلا بما هي تحرّر، سواء كانت تحرراً من الاستبداد العقلاني أو من الدكتاتورية الطائفية، وخاصة من صيغهما المتطرفة التي سمّيتها توتاليتارية الموضوعية وتوتاليتارية الذاتوية. ذلك أن ساحة الديموقراطية ليست ساحة هادئة وعاقلة، بل هي ساحة تتناهبها التوترات والنزاعات، وتتلاطم فيها التعبئات والصراعات الداخلية، إذ إنها تظل مهدّدة بواحدة أو بأخرى من السلطات المسلّطة فوق رأسها.

إن هذا الكلام يفضي بنا إلى التشديد على الفرق الرئيسي في التوجّه بين راولز والمجموعة الكبيرة من الفلاسفة الذين يعمّقون التصوّر الليبرالي للسياسة، من جهة، وبين الجهد الذي أقوم به هنا لبناء تصوّر ديموقراطي فعلي، لا ليبرالي، للمجتمع السياسي، من جهة أخرى. إن علّة وجود الديموقراطية كما أتصوّرها هي توفير الشروط المؤسساتية التي لا غنى عنها لعمل الذات الشخصية. فالتوفيق بين الجامع والمخصوص، بين الوسائلي واليقيني، على نحو ما ذكرت بالنسبة لصورة المهاجر الرمزية، إنما يتمّ عبر القوة الفاعلة وحدها، سواء كانت فردية أو جماعية. وفكرة الذات البشرية تتحكّم عندي بفكرة

(*) Compromesso storico، بالايطالية في النص.

البينذاتية، ناهيك بتحكّمها بفكرة المجتمع الديموقراطي، بينما نجد عند راولز أن استقلالية الخيار السياسي التي تستند إلى مبدأيْ العدالة هي التي تحدّد صيغة اشتغال الديموقراطية.

غير أن الفرق بين وجهتَيْ النظر هاتين يظل محدوداً. فكلاهما يقول باستقلالية السستام السياسي، مما يجعلهما يتعارضان معاً مع جعل السياسة وقفاً على الدولة، على نحو ما هو سائد في التراث السياسي الألماني أو الفرنسي. لكن راولز، شأنه شأن كل التراث الأنكلو ـ أميركي، ينطلق من الفرد، من مصالحه وقيمه، فهو يسلّم بالتالي بنقطة انطلاق نفعية، رغم أنه ينتقدها ويتخطاها بعد ذلك إذ يركّز تحليله على الأومو بوليتيكوس (الانسان السياسي) الحرّ، على المواطنين، أي على الأفراد من حيث قدرتهم على التصرّف والتحرك طيلة حياتهم باعتبارهم «أعضاءً عاديّين في المجتمع ومتعاونين كل التعاون»، مما يحدّد ما يسمّيه منذ البداية بـ «الموقف الأصلي»، وهو موقف يتقوّم بأمرين متميّزين يسمّيهما **المتعقّل والعقلي**، لكنهما مترابطان أيضاً رغم تميّزهما (العدالة والديموقراطية، ص ١٧٢: «فالاستقلالية التامة لا تنطوي فقط على تلك المقدرة التي تجعل المرء عقلياً، بل تنطوي أيضاً على مقدرته على تحسين رؤيته للخير والصلاح بما يتفق مع احترام الحدود المنصفة للتعاون المجتمعي، أي لمبدأيْ العدالة»).

هذا التكامل بين وجهتَيْ النظر هو ما ينبغي التشديد عليه أكثر من التشديد على التعارض بينهما. إذ ينبغي أن ننظر إلى الذات السياسية باعتبارها، في آن واحد، خاضعة لعلاقات السيطرة والسلطة، ومدافعةً عن مصالحها في الوقت نفسه بصفتها مواطناً، فضلاً عن اعتبارها قوةً مقاومةً لوطأة الوعي الطائفي والجماعات القيادية معاً. الأمر الذي يلتقي مع أبعاد الديموقراطية الثلاثة التي استخلصتها في القسم الأول من هذا الكتاب، وأردت أن أبيّن فيه أن هذه الأبعاد لا يسعها أن تُردّ إلى الوحدة: تمثيل مصالح الأكثرية، والمواطنية، والحدّ من السلطة بواسطة الحقوق الأساسية. فالتصورات الثورية للديموقراطية تعوّل أهمية كبيرة على البعد الأول، وفكر راولز والليبراليين الانكلو ـ أميركيين يعوّل الأهمية على الثاني، أما مسألة الذات التي أوليها أنا مكانة مركزية فتعوّل الأهمية على الثالث. وهذا ما يفضي بنا إلى إعادة النظر لا في المسائل المركزية التي يطرحها راولز، بل بطموحه الرامي إلى طرح توليف بين الوحدة والتعدد، وبين الحرية والمساواة.

إذا كان فكر راولز ما زال متحكّماً بالتفكير حول الشأن السياسي منذ عشرين عاماً، فلأن هذا المؤلف وضع نفسه، بعزم ووضوح لا يدانيهما أيّ مؤلف آخر، في صلب التفكير المذكور، متسائلاً كيف يتسنّى لوحدة المجتمع السياسي أن تتوافق مع تعدّد القناعات والمعتقدات. وهو بذلك يضع نفسه موضع الالتقاء بين الذين يشدّدون على

الحريات الفردية والذين يرون في وحدة الشعب والمواطنين خير دفاع ضد الامتيازات وأشكال اللامساواة. إنه في نقطة الالتقاء بين الذين يجعلون الحرية في صدارة تفكيرهم، والذين يجعلون المساواة في صدارة هذا التفكير، على نحو ما يتبيّن بوضوح ساطع من جمعه بين المبدأين اللذين يحدّدان العدالة باعتبارها إنصافاً. ولكن هل أنّ هذا الموقع المركزي من الناحية الفكرية هو نقطة التقاء فعلية، ووسيلة توليف عملية؟ هل بمقدور المجتمع العادل والمنصف أن ينتظم ذاتياً؟ وهل يسفر التوفيق بين الحرية والمساواة عن أفكارٍ ومؤسسات قادرة على قولبة الممارسات المجتمعية في قالبها؟ نشك في ذلك. فنحن نرى بوضوح ما هو المجتمع الجمهوري، حتى في حالة اتّخاذه صيغة متطرفة، ثورية. إنه عبارة عن تصوّر روسّو، إنه التأكيد على أن النسق السياسي منفصل عن النسق المجتمعي، بل إنه قد يتعارض معه ليفرض المساواة على أشكال اللامساواة القائمة في المجتمع المدني. كما أن بوسعنا أن نرى بوضوح أيضاً ما هو المجتمع التعدّدي الذي يحترم تنوّع المصالح والآراء والقيم. إنه تصوُّر لوك. فإذا كان إعلان حقوق الانسان قد أضاف إرث لوك إلى إرث روسّو، فإنه لم يحسن التأليف بينهما. كذلك الأمر بالنسبة لراولز. فهو يتمسك بفكرة العقد المجتمعي، لكنه يتمسك أيضاً بفكرة ملاحقة الأفراد ملاحقةً عقلية لمصالحهم. فهو يوفّق فكرياً بين هذين المبدأين، ويمكننا أن نقول إن المجتمع الأميركي يوفّق عملياً بين النموذجين المجتمعيّيْن ـ السياسيّيْن اللذين حدّدناهما على النحو الآنف الذكر. لكن التوفيق لا يعني الاستدماج ولا التوحيد. والحال أن راولز يطمح إلى استدماج وجهتي النظر، بينما نشهد أن هناك مجتمعين يعودان فينشآن داخل فكره باستمرار ورغم الجهود التي يبذلها: مجتمع ليبرالي تعدّدي من جهة، ومجتمع جمهوري من جهة أخرى. إن المسألة الفردوية ومسألة المواطنية تتقاطعان في فكره دون أن تتوصلا إلى التوحد. لكن كل ما قلته في هذا الكتاب يمنعني من الكلام هنا على فشل أو اخفاق. بل ينبغي الاعتراف، بالعكس، باستحالة توحيد العناصر المكوّنة للديموقراطية، حتى إن الحلول المتواضعة، كالحل الذي يطرحه راولز، إذ يسعى إلى التوليف على صعيد ما هو متعقّل وعادل لا على الصعيد الأكثر طموحاً، صعيد ما هو عقلي وخيّر، تظل مستحيلة هي الأخرى. فالتعارض الذي يخترق هذا الكتاب من أوله إلى آخره، والذي هو تعارض بين الديموقراطية الجمهورية القائمة على المواطنية والمساواة، وبين ديموقراطية تعدّدية، قائمة على التنوع الثقافي وعلى الحرية، تعارضٌ لا قبل بتجاوزه. وهذا لا يحول دون البحث عن أنواع من التوفيق والتسوية، لكنه يستبعد اكتشاف مبدأ مركزي. أما العدالة فهي لا تجلب معها هذا التوليف المنشود (والمستحيل العثور عليه) بين الحرية والمساواة.

الذات البشرية والديموقراطية

لا يكفي الكلام على التوفيق كما لو أن الديموقراطية توليف بين الوحدة والتنوّع، أو بين العقلنية الوسائلية واحترام الهوية الثقافية الفردية والجماعية. ذلك أن منطق العقلنية الوسائلية ومنطق الدفاع عن الهوية يتناقضان أو يتصادمان أو يتباعدان، فيؤولان إلى تمزيق دنيا المجتمع. فنكون والحالة هذه إزاء قطيعة أعمق من قطيعة الطبقتين اللتين كانتا تتقاتلان على اقتسام ثمار النمو، رغم قبولهما معاً بكل اتجاهاته الثقافية. نكون حيال قطيعة من شأنها أن تورث حرباً أهلية عالمية، وأن تُفضي كذلك إلى ازدواجية في الشخصية الفردية، وكلاهما أمران من شأنهما أن يقضيا على الحضارة ما لم تعترضهما قوة تتوسّط بينهما، قوة الذات وقوة الديموقراطية باعتبارهما صورة الفرد والمجتمع اللتين لا انفكاك لإحداهما عن الأخرى.

تستدمج الذات البشرية هويةً وتقنيات عن طريق بنائها لنفسها بوصفها قوة فاعلة قادرةً على أن تبدّل محيطها وعلى أن تجعل من تجاربها المعيوشة أدلّة على حريتها. ليست ذات المرء عبارة عن وعيه لنفسه، ولا هي تماهي الفرد بمبدأ جامع من نوع العقل أو الله. إنها عمل لا يكتمل أبداً ولا يتكلّل بالنجاح يوماً، يسعى إلى توحيد ما ينحو إلى الانفصال. وبمقدار ما تعمل الذات على خلق نفسها، تتمحور القوة المجتمعية الفاعلة على نفسها لا على المجتمع. تتحدّد بحرّيتها لا بأدوارها. فالذات مبدأ أخلاقي لا علاقة له بأخلاق الواجب التي تقرن الفضيلة بالقيام بدور مجتمعي. والفرد يصبح ذاتاً لا عندما يتماهى بالارادة العامة ويغدو بطلاً من أبطال الطائفة، بل بالعكس، عندما يتخلّص من الضوابط المجتمعية التي يفرضها «واجب الدولة»، كما كان يقول الأخلاقيون المسيحيون في ما مضى، بأن يرسم لنفسه ذلك الهدف الذي سمّاه ألاسدير ماكنتير «الوحدة الروائية لحياة معينة» والذي يتفق مع ما يسميه جون راولز وكثيرون آخرون «مشروع حياة»، وهو هدف لا ينبغي خلطه مع «المثال الحياتي» الذي يتحدّد بمضمونه، إذ إن هذا التعبير ينطوي على التباسات مقولة «الحياة الكريمة» التي لا يجد المرء مشقّة في تبيان كيف أنها تكون دائماً محدّدة بمقتضيات مجتمعية، وكيف أنها تمثّل استبطاناً للضوابط والمعايير السائدة. أما «مشروع الحياة» فهو، بالعكس، مثال من مثالات الاستقلال والمسؤولية يتحدّد بالصراع ضدّ تغريب المرء عن ذاته، ضدّ تقليد الآخرين والتشبه بهم، ضدّ الايديولوجيا، أكثر مما يتحدّد بمضمونٍ ما. بحيث أن بوسعنا إطلاق تسمية الذات على الفرد الذي لم يتسنَّ له يوماً أن يزرع مسكبته لكنه ظل يقاتل الذين يجتاحون حياته الشخصية ويفرضون عليه أوامرهم. والواقع أن فكرة الذات تجمع بين ثلاثة عناصر

لا غنى لها عن كلٍ منها. الأول هو مقاومة السيطرة على نحو ما أشرنا. والثاني هو حب الذات، وبه يطرح الفرد حريته باعتبارها الشرط الرئيسي لسعادته وهدفاً مركزياً لحياته. والثالث هو الاعتراف بالآخرين كذوات، ومن ثمّ دعم القواعد السياسية والقانونية التي تمنح العدد الأكبر من الناس أكبر الفرص الممكنة التي تمكّنهم من العيش كذوات.

إن ما يستبعد فكرة الذات عن مبادىء الحق الطبيعي، وعن صورة الفرد الواعي صاحب العزم والتصميم والذي لا محيط مجتمعياً لديه إلا أمثاله من الأفراد، هو أنها لا انفصال لها عن العلاقات المجتمعية، عن أشكال التنظيم المجتمعي، وخاصة عن أشكال السلطة المجتمعية التي يجد الأفراد والجماعات أنفسهم متورّطين فيها ومشغولين بملابساتها. أما الذين يستعيضون عن الوعي بالاتصالات على نحو ما يفعل يورغن هابرماس، وبالتالي عن الذاتية بالبينذاتية، فمحقّون في ابتعادهم عن الفردويّة المصطنعة، لكنهم لا يجتازون إلا قسماً من الطريق التي تؤدي إلى التحليل الإجتماعي. ذلك أن الاتصالات البينذاتية لا تقيم صلات وجاهية بين أفراد، بل هي محل التقاء مواقع مجتمعية وموارد سلطة، بقدر ما هي محل التقاء مخاييل شخصية وجماعية. ثم إن الفرد، كل فرد، يجد نفسه متورطاً على الدوام بعلاقاتِ تبعيةٍ أو تعاونٍ أكثر مما يجد نفسه متورطاً بتبادلات الكلام. فهو يشتغل، ويعطي أوامر ويتلقّى أوامر، ويصطدم بندرة الأشياء أو بوفرتها، فضلاً عن أن علاقاته المجتمعية، الخاصة منها والعامة، تخلق حوله غشاوات صفيقة لا تفلح في تبديدها النقاشات والحجج. ناهيك بأن دون معرفة الآخر، هناك دائماً سعي لبحث المرء عن نفسه، إذ إن الفرد لا يصبح ذاتاً بنور يقذفه الله في صدره، بل بجهده الدؤوب للتخلّص من الضواغط والتملّص من القواعد، في سبيل تنظيم خبراته وتجاربه. وهذا ما يضفي على الحياة المجتمعية وعلى الذات صورة أنقى، بل أكثر دراماتيكية، من الصورة التي تنقلها لنا فكرة الاتصال بين أفراد يحملون عوالم معيوشة مختلفة. فالفرد يظل مفصولاً عن نفسه بأوضاعٍ تنظيمية ومؤسساتية مُثقلةٍ بالعوائق والحواجز التي تحول دون تبلور خبرة من شأنها أن تُتَبادَل في ما بعد مع الآخرين. وعلاقة الفرد مع نفسه، وهي العلاقة التي بها تتكوّن الذات، أهمّ من علاقات الأفراد في ما بينهم، لأنها تصطدم بالتبعيّة المعيوشة. وإنما تتحدَّد الديموقراطية قبل كل شيء بوصفها مجالاً مؤسساتياً يحمي الجهود التي يبذلها الأفراد والجماعات في سبيل تكونهم والاعتراف بهم كذوات.

هكذا يتبيّن لنا الفرق هنا بين تطور الفكر الفلسفي وتطور الفكر الاجتماعي. فقد

انطلق الأول من تصوُّرٍ معيّن للعقل (بالحرف المكبّر) من شأنه أن يهدي الفرد ويحوّله إلى ذات بأن يرفعه إلى مصاف الفكر الجامع، وهذه الصورة ظلت تهيمن على فكر هوركهايمر المضاد للحداثة، قبل أن يطّرحها جانباً وينتقل بشكل خاص إلى الاهتمام بنظرية الكلام التي تعطي للعلاقة البينذاتية الأولوية على وعي المرء لذاته، بعد أن اتّهم هذا الوعي، عن حقّ، بأنه وعي مغلوط. أما الاجتماعيات فقد انطلقت من نقطة مجاورة للأولى، انطلقت من الفكرة القائلة بأن العقل (بالحرف المكبّر) إنما يتجسّد في المجتمع الحديث، وأن من المفترض تقييم السلوكات الفردية والجماعية بناءً على فائدتها للمجتمع ـ وهذا معيار يعود في النهاية إلى معيار العقلنيّة لأن المجتمع عبارة عن جسم متعضّ أو سستام لا يسعه الاشتغال والقيام بوظيفته ما لم تكن أعضاؤه مترابطة بعضها ببعض، عبر علاقات قابلة للإدراك، قوامها التكامل في ما بينها وأداء كل منها لوظيفته. غير أن تاريخها، خلافاً لتاريخ الفلسفة، فرض عليها أن تنتزع الذات شيئاً فشيئاً من هذه العقلنيّة السستامية أو مجرّد الوظيفية. فأعرب دركهايم وڤيبر عن قلقهما حيال هذه الحداثة التي كان نيتشه وفرويد قد شكّكا بها بصورة جذرية. وفي القرن العشرين دأبت الاجتماعيات على رفض فكرة السستام المجتمعي، سواء باسم الأومو ايكونوميكوس (الانسان الاقتصادي) والتحليلات الستراتيجية، أو باسم دراسة الحركات المجتمعية أو المخاييل. فتخلّصت القوة الفاعلة من السستام، وصار هذا الأخير يبدو أقرب إلى المساومة التفاوضية منه إلى النسق العقلي.

إن فكرة الذات هي آخر ما بلغته هذه التغيّرات التي طرأت على الاجتماعيات، والتي تعبّر عن انقلاب فعلي في تصوراتنا للديموقراطية. فبعد أن كانت تتحدّد بوصفها مشاركة في نسق سياسي يفعل فعله في الحياة المجتمعية، على نحو ما تفعل رافعة أرخميدوس فعلها، انطلاقاً من نقطة ارتكاز يوفّرها لها العقل، صارت تتحدّد اليوم، بالعكس، بوصفها اعترافاً بالذوات الشخصية وبتنوُّع جهودها الرامية إلى الجمع بين العقل الوسائلي وبين استدماج طائفة من الطوائف، مما يفترض تمتّع كلّ منهما بأكبر قسط ممكن من الحرية.

فالذات البشرية كما نفهمها اليوم لا تقتصر على العقل. إنها لا تتحدّد ولا تدرك نفسها إلا بصراعها ضدّ منطق السوق والأجهزة التقنية. إنها حرية وتحرّر أكثر بكثير مما هي معرفة. كما أنها في الوقت نفسه انتماءٌ إلى هويّات جماعية، بقدر ما هي تخلّص وتحرّر منها. **فالذات عقل وحرية وذاكرة في آن معاً**. وهذه **الأبعاد الثلاثة** تتجاوب مع أبعاد الديموقراطية. إذ إن الدعوة إلى هوية جماعية إنما ينبغي أن تُترجم إلى التنظيم

السياسي عبر تمثيل مصالح وقيم مختلف الجماعات المجتمعية، في حين أن الثقة بالعقل تحيلنا على مسألة المواطنية كما كانت الثورة الفرنسية تشاء، وأنّ الدعوة إلى الحق الطبيعي ترتبط ارتباطاً مباشراً بفكرة الحرية وبرؤية فردويّة للمجتمع تؤدي إلى الحدّ من سلطة الدولة حفاظاً على حقوق الفرد الأساسية. أما الذين يعارضون بين ذات مقتصرة على العقل وبين تلاطمات المجتمع، فهم لا يفعلون سوى العودة إلى وهم الليبراليين القدماء والمدافعين عن النخبوية الجمهورية الذين كانوا يماهون بين الديموقراطية وبين حكم المواطنين المتعلمين والميسورين وذوي الاعتبار. وكما أنه لا مجال إلى خلط الذات بالعقل الفردي، فلا مجال إلى خلطها بالفرد المفرد، لأنها قبل كل شيء ذلك العمل الذي يجمع بين العقل والحرية والانتماآت ضمن حياة الفرد كما ضمن حياة الجماعة.

والديموقراطية أمر لا غنى عنه للحرية حتى تتمكّن من تدبير العلاقات بين العقلنة والهويات. فإذا كانت الديموقراطية مهدّدة، وإذا كان قد قضي عليها في كثير من الأحيان بمثل الشراسة التي نعلم، فلأن دنيا العقلنة ودنيا الهويات، دنيا الأسواق ودنيا الطوائف، آخذتان بالانفصال، في العالم المعاصر، يوماً بعد يوماً، ولأن الديموقراطية لا حياة لها في أيّ منهما عندما يكتمل انفصال احداهما عن الأخرى. قد يكون عالم التقنيات والأسواق بحاجة إلى سوق سياسية منفتحة، لكن من المؤسف أن يصار إلى اختزال الديموقراطية إلى هذه الوظيفة وحسب. أما العالم الذي تطغى عليه الطوائف، فإنه لا يسعى إلا إلى الاستدماج والتجانس والتوافق العام، وينبذ النقاش الديموقراطي. إن شطري الحداثة المنفصمة هذين يُصابان بالتقهقر عندما ينفصل واحدهما عن الآخر، مثلما أن الفرد يفقد قدرته على أن يكون قوة فاعلة عندما يُختزل إلى قطعة في آلة، أو عندما يكون عليه، بالعكس، أن يحدّد نفسه تحديداً تاماً بانتمائه إلى طائفة. فالذات هي الجهد الذي يبذله الفرد أو الجماعة في سبيل الجمع بين جانبي عمله. **والديموقراطية هي السستام المؤسساتي الذي يؤمن الجمع بين هذين الجانبين على الصعيد السياسي**، ويتيح لمجتمع من المجتمعات أن يكون واحداً ومتنوعاً في آن معاً. لذا كانت الديموقراطية **ثقافة**، لا مجرّد مجموعة من الضمانات المؤسساتية. إن ما يصنع حرية فرد من الأفراد وما يضفي على سستام سياسي ما طابعه الديموقراطي يتعبّر بالتعابير ذاتها. فعلى كلا المستويَيْن ينبغي التوفيق بين عناصر متكاملة لكنها في الوقت نفسه متعارضة، ولا قِبَل لأي مبدأ سامٍ أو رفيع بالتوحيد بينها. والفكرة الديموقراطية تفرض الاعتراف بالتعدّدية الثقافية بقدر ما تفرض الاعتراف بالتعدّدية المجتمعية وأكثر. فعلى الديموقراطية أن تساعد الأفراد على أن يكونوا ذواتاً، على أن يُنجحوا في دواخلهم، سواء في ممارساتهم أو في

تصوراتهم، عملية الاستدماج بين عقلنيتهم، أي قدرتهم على التصرّف بضروب التقنيات وأنواع الكلام، وهويتهم التي تقوم على ثقافة معينة وتراث معيّن يُفترض بهم أن يعيدوا تأويلهما دائماً بناءً على تحوّلات الوسط التقني وتغيراته.

لقد حاول ألاسدير ماكنتير هو الآخر، أن يجد وحدة الذات بمعزل عن سلوكاتها الجزئية، معارضاً الفكرة السارترية حول الذات المنفصلة عن أفعالها. فهو يرى أن «وحدة الحياة البشرية هي وحدة البحث المرويّ. فالبحوث تُخفِق أحياناً، أو تُحبَط، أو تُهمَل، أو تضيع مع شرود الذهن والغفلة. والحيوات البشرية تضيع هي الأخرى على كل حال بهذه الطرق جميعاً. لكن المعايير الوحيدة لنجاح أو فشل الحياة البشرية ككلّ هي معايير نجاح أو فشل البحث المروي أو القابل للرواية». مما يحمله على تحديد الذات لا بمشروعها وحسب، بل أيضاً بتراثها العائلي والقومي وغير ذلك. وعوضاً عن أن يعارض التراث بالعقل، كما فعل بوركه، فهو يجمع بينهما في حركة فكرية مماثلة لتلك التي عرضتها في كتابي نقد الحداثة.

هذا والديموقراطية لا تقتصر على الحرية السلبية، على الحماية من السلطة التعسفية، مثلما أنها لا تقتصر على المواطنية الاستدماجية أو التعبويّة. فهي تتحدّد بالتوفيق بين الجامع والمخصوص، بين دنيا التقنيات ودنيا الرموز والدواليل والمعنى. فهذه الديموقراطية ليست مجرّد مجموعة من التدابير والإجراآت، ولا هي نظام شعبي. إنها عمل وجهد للحفاظ على الوحدة الدائمة المحدودية بين عناصر متكاملة لا قبل لها على الاطلاق بالذوبان في مبدأ توجيهي أوحد. وبالتالي، فالنظام الديموقراطي يقوم على وجود شخصيات ديموقراطية، وهدفه ينبغي أن يكون إيجاد الأفراد ـ الذوات القادرين على الصمود في وجه تفكك عالم الفعل وعالم الكينونة، عالم المستقبل وعالم الماضي. كما أن رفض الآخر واللاعقلانية يشكلان خطرين مميتين على الديموقراطية.

انقلاب المنظور

كان المواطن يعتبر بمثابة نتاج للمؤسسات وللتربية الوطنية. كان إنساناً عاماً يستلحق مصالحه وعواطفه الخاصة بالمصلحة العليا التي تتطلبها المدينة أو الدولة. أما اليوم فنحن نعيش، في أوروبا على الأقل، ضمن أجواء من اللامبالاة تكنّ العداء للحياة السياسية وتمجّد الحياة الخاصة. ما زالت المؤسسات تحتفظ إلى حدّ بعيد بقوتها القسرية، لكنها لم تعد تملك قدرتها على التنشئة المجتمعية كما كانت من قبل. فنحن نعيش، من جهة، في عالم من الأسواق التي تستهوينا منتوجاتها، من حيث منفعتها المعوّلة عليها أكثر مما

تستهوينا من حيث انتمائها إلى ثقافة معينة أو إلى مجتمع معيّن ترمز إليهما، كما أننا ننكفيء، من جهة أخرى، على هوية أو عدة هويات، عرقية، أو جنسية، أو قومية، أو دينية، أو مجرّد هويات محلّية. وبين دنيا السوق ودنيا الهويات ينداح ثقب أسود كانت تتلألأ فيه في ما مضى أنوار الحياة المجتمعية والسياسية. أما الكلام على التنشئة المجتمعية، والاستدماج المجتمعي، والمشاركة في الحياة السياسية، فلم يعد يتّفق مع الخبرة التي نعانيها. الأمر الذي يفرض علينا قلب المنظور: فعوضاً عن الاعتقاد بأن بوسع المؤسسات أن توجد نمطاً معيناً من الشخصية، ينبغي لنا أن نطلب من هذه الشخصية بالذات أن تجعل المؤسسات الديموقراطية ممكنة ومتينة.

كان كل شيء يقوم في ما مضى على تطابق العقل والأمة، بما في ذلك الاستبداد نفسه الذي كثيراً ما كان يتحدّد باعتباره مستنيراً بضوء العقل، سواء في الاتحاد السوفياتي في مبتدى أمره أو في عهد جوزيف الثاني في النمسا. لكن الدولة القومية لم تعد تمثّل، منذ زمن بعيد، صورة العقل، بعد أن طغت عليها الامبراطوريات من جهة، وتأمّم الاقتصاد، من جهة أخرى. وتلاشى حلم الجمهورية، رغم أنه لا يزال يهيم بين ثنايا الأقوال التي يدلي بها بعض رجال السياسة وحفنة من المثقفين. ولكن لماذا ينبغي لنا أن نستعيض عن هذا المبدأ المفرط في توحيديته، ما دمنا لا نريد التسليم بالتشرذم التام للنسيج المجتمعي وبما ينجم عنه من عواقب وخيمة؟ لا أرى إلا جواباً واحداً: الذات. لا بوصفها شمساً جديدة تسطع على الحياة المجتمعية، بل بما هي شبكة من الاتصالات بين عالمي الموضوعية والذاتية اللذين لا يجوز عليهما الفصل التام ولا الاندماج المصطَنَع. فالذات تتكوّن إذ تنتقد الوسائلية، من جهة، والطائفية، من جهة أخرى، بما هما الصيغتان المتردّيتان لمبادىء العقلنة والذوتنة. فالذات تعارض وسائلية الأسواق والسلطات بالفرد وانتماآته، كما تعارض صورة المجتمع الجماهيري بصورة المجتمع المكوّن من أفراد وجماعات ذوي تاريخ وذاكرة وتقاليد وقيم. لكنها تعارضه أيضاً بالعقل نفسه من حيث وظائفه التحليلية أو النقدية، على نحو ما يفعل الكثيرون من أهل العلم ممن يمارسون نقدهم للأسلحة الذرية، أو لتدمير البيئة، أو لإوالات تحسين النسل. وهم إنما يدينون الوسائلية التكنوقراطية أو التجارية باسم العلم لا باسم العادات والتقليد. أما الطائفية وسعيها لبناء مجتمع متجانس تضيق فيه الأنفاس، فالذات تعارضها بالعقلنية الوسائلية، لكنها تعارضها أيضاً بالثقافة نفسها، إذ إن هذه الثقافة كثيراً ما تكون القوة الرئيسية في مقاومة السلطة الزمنية التي تتكلم باسمها، ومعلوم أن النضال باسم المسيحية أو باسم القومية العربية قد استُخدم ولا يزال يُستخدم لمقارعة أشكال السيطرة التقليدية أو الحديثة

في كثير من البلدان، على نحو ما يتبيّن لنا اليوم من خلال القومية الفلسطينية إذ تكوّنت ضد المنطق العائلي والقَبَلي الذي كان سائداً في القطاعات التقليدية من العالم العربي.

هكذا تقارع الذات خصومها على كلا الجانبين، جانب العقلنة وجانب الذوتنة، باعتمادها على المبدأ الثقافي المضادّ، ولكن أيضاً باستنادها إلى المبدأ الثقافي الذي تسعى السلطة السياسية إلى مصادرته. فالذات هي، قبل كل شيء، مجمل هذه المقاومات وهذه الانتقادات المتصدّية لكل مبادىء النظام المفروض. لكنها تطرح ذاتها أيضا كغاية لذاتها. فتؤكّد حرّيتها وتدافع عنها ضد وسائلية المجتمع المنفتح، بقدر ما تدافع عنها ضد انغلاق الطائفة على ذاتها، إذ إن كلا هذين الأمرين يشكلان تهديداً لحرية تفترض الجمع بين كلام مجتمعي وثقافي موروث، وبين أشياء تقنية واقتصادية مستجدّة، أي تفترض الجمع بين الكلمات والأشياء، بين الرمزي والوسائلي.

واشتغال الذات على نفسها على هذا النحو مستحيل ما لم يكن هناك **مجال مؤسساتي حرّ** تستطيع أن تتحرك فيه. هذا المجال هو الديموقراطية. ولو كان بوسع الذات أن تتوصل من تلقاء نفسها إلى توحّدها واستدماجها التام بين الوسائلية والذهنية الطائفية، لما كانت بحاجة إلى شروط سياسية. فيتحقق عندئذ انتصار الفردوية أو عودة التراجيديا الاغريقية، على نحو ما حدّدها نيتشه، بما هي اتصال بين الدونيسيوزي والأپولوني. لكن تلك الوحدة وذلك النصر لا يتحققان أبداً. فالقوى النابذة التي تفصل العالم الوسائلي عن العالم الرمزي تظل أشدّ من جهود الذات الجابذة. لذا لا يمكن للعلاقات والنزاعات والتسويات القائمة بين هذين العالمين أن تُعالَج على المستوى الشخصي وحده، بل ينبغي أن تُعالَج أيضاً على المستوى السياسي، بواسطة الديموقراطية. لكن الانفتاح الديموقراطي لا يعود يصلح لشيء، بل سرعان ما يصبح عرضة للاجتياح إما من قبل وسائلية السوق وإما من قبل السلطوية الطائفية، إذا هو لم يكن أصلاً في خدمة بناء الذات. فالمجتمع الحرّ لا يُبنى إلا على كائنات حرّة.

ما صار أبعدنا هنا عن حرية القدماء! لم يعد من المطروح اليوم استبدال مجتمع تراتبي بمجتمع مساواتي، بل حتى استبدال الذهنية الطائفية بالذهنية الفردوية. فالديموقراطية حقّقت فتوحاتها عندما عوّلت آمالها على العقل والعمل لمكافحة الامتيازات والتقاليد. لكنها غدت اليوم أشدّ قلقاً، لأن عولمة الدنيا أخذت تسحق تنوّع الثقافات والخبرات الشخصية، ولأن المواطن أخذ يتحوّل إلى مستهلك. وأكثر ما يثير قلقها هو أنها خرجت لتوّها من حقبة طويلة سادت خلالها سيطرة الأنظمة التوتاليتارية أو السلطوية التي فرضت سلطتها المطلقة باسم ثورة شعبية، وأن هناك اليوم، داخل نفس

المجتمعات المحميّة من التعسّف، قوى تعيث فتكاً بالديموقراطية. فالرأي العام قد يتحوّل إلى مستهلك للبرامج، والدفاع عن الفرد قد يتردّى إلى خصوصيّات، أو إلى مِلل، أو حتى إلى هوس بالهوية الفردية أو الجماعية. ثم إن الفصل المتزايد بين عالم الأشياء وعالم الثقافة يعمل على اضمحلال الذات التي تتحدّد بانتاج المعنى انطلاقاً من النشاط، وبتحويل وضع معيّن إلى عمل وإلى انتاج للذات. فالديموقراطية ليست كناية عن خضوع الفرد للصالح العام. بل إنها، بالعكس، تجعل المؤسسات في خدمة الحرية والمسؤولية الشخصيتين. لكننا نجد بعض العنت إذ نرى مجال الذات محاصراً بالجماهير التي تطوقه وتهدّد بسحقه: الانتماآت المجتمعية والثقافية، من جهة، والسوق والسساتيم التقنية من جهة أخرى. إن أزمة الحداثة تنجم عن أننا لم نعد نشعر بأننا أسياد هذا العالم الذي بنيناه: فهو يفرض علينا منطقه، منطق الربح أو منطق القوة، بحيث نصبح مضطرين إذا شئنا التصدّي له، إلى الاستعانة بما هو على أدنى قسط من الحداثة فينا، بما هو أكثر ارتباطاً بتاريخ ما أو بطائفة ما. وعلى هذا المنوال نقضي حياتنا، بصورة رغيدة في البلدان الغنية، وبصورة تعيسة في البلدان الفقيرة. في الأولى، تجعلنا حياتنا العامة نشارك في العالم الوسائلي، لكن بوسعنا أن نحتفظ بمجال خاص بنا ملؤه الذكريات، أو الانفعالات، أو النرجسية، أو الانكفاء على مجموعة ضيقة. وفي الثانية، تنبري طائفة من الطوائف ضدّ تحديث يقضي على أشكال الحياة التقليدية ويكلّل بالنجاح والنصر المؤزّر مصالح الأجانب وعاداتهم. وفي كلا الحالتين تفقد الديموقراطية قواها، وتُستَبدل بسوق سياسية منفتحة في أحسن الأحوال، أو بتنازعٍ معمّم بين ثقافتين في أسوأ حالات المجابهة المدمّرة.

الديموقراطية والعدالة

للدفاع عن الديموقراطية ينبغي لنا أن نركّز حياتنا المجتمعية والثقافية من جديد على الذات الشخصية، أن نستعيد دورنا الإبداعي بوصفنا منتجين لا مستهلكين وحسب. من هنا أهمية المناقبيّة بما هي صيغة مُعَلْمَنة من صيغ استنهاض الذات، في حين أن الكنائس على أنواعها تدافع عن التقاليد الدينية، وتشكّل على العموم جزءاً من القوى التي تتناحر في ما بينها إلى أن يتفرّغ المنتصر منها، كائناً من كان، إلى القضاء على حرية الذات الشخصية. والواقع أن المناقبيّة تستدعي النقاش والجدل، لأنها لا تعتمد مرجعاً من خارج المجتمع لتحدّد به ما هو الخير. فهي بهذا تساهم في إعادة بناء المجال العمومي الذي يقع بين العالم التقني أو التجاري وبين ميراث من المواريث الثقافية. وإنما تصبح مسألة الذات ومسألة الديموقراطية متصلتين ومتلازمتين، عندما يكون وجود الذات محكوماً بصراعها

المزدوج ضد أجهزة السلطة الطائفية وضد منطق السساتيم التقنية والتجارية.

إن الحرية الايجابية ليست حصيلة التعبئة السياسية والاستيلاء على السلطة. لم يعد بوبعنا أن نعوّل آمالنا على تغيّر المجتمع تغيراً كلّياً، ذلك أننا نعلم كلّ العلم أن ذلك يفتح الباب أمام سلطة مطلقة بل حتى توتاليتارية تفترس المجتمع بمن فيه. لكن الحرية لا يسعها أن تكون سلبية وحسب. فهذه الحرية السلبية التي لا يتحقق شيء بدونها، لا قدرة لها على الدفاع عن نفسها. ينبغي أن تكون محدّدةً بأفراد ينتجون، عبر نقاشات وجدالات، وعبر اتخاذ قرارات ديموقراطية، مجالاً معلوماً يستطيع فيه كل فرد وكل جماعة أن يمزج بين إرثه الثقافي ومحيطه التقني ليجعل منهما مشروعاً مخصوصاً ومثقلاً بدلالة جامعة في الوقت نفسه. فالديموقراطية لا هدف لها بحد ذاتها. إنها الشرط المؤسساتي الذي لا غنى عنه لابتداع العالم على يد قوى فاعلة مخصوصة، مختلفة بعضها عن بعض، لكنها تعمل معاً على انتاج قول البشرية، وهو قول لا يكتمل أبداً ولا يمكن توحيده مطلقاً. فإذا غاب عن وعي الديموقراطية دورها الذي يضعها في خدمة الذوات الشخصية، فإنها تتردّى إلى إوالات مؤسساتية من السهل وضعها في خدمة الأقوياء وفي خدمة الأجهزة والجماعات التي راكمت من الموارد ما يكفي لتمكينها من فرض سلطتها على مجتمع لا يضع أي عائق أو حاجز في وجه غزوها له.

فإذا نحن وضعنا الديموقراطية على هذا النحو في خدمة الذات الشخصية، فإننا نتقدّم عندئذ باتجاه يُبعدنا عن قسم مهم من ضروب التفكير حول الديموقراطية. فقد حاول جون راولز، مثلاً، أن يبرهن على أن مصلحة كل واحد من أبناء المجتمع تتأمّن خير تأمين عن طريق تنظيم المجتمع تنظيماً منصفاً وعادلاً. والواقع أن المبدأين اللذين حدّد بهما العدالة، وهما الحرية والمساواة، لا يتفقان اتفاقاً حقيقياً إلا لأن استمياز المجتمع واستدماجه أمران متكاملان. وهما متكاملان لأن المجتمع سستام من التبادلات لا يمكن أن تتمّ إلا إذا تحدّد كل عنصر من عناصر السستام بوظيفةٍ مجتمعية إلى جانب أهدافه المخصوصة، ودانت القوى الفاعلة بقيم ومعايير معينة إلى جانب متابعتها لمصالحها على ضوء العقل. فإذا لم نتصوّر المجتمع بوصفه طائفة متمايزة ومتخالفة يضم عناصرها بعضها إلى بعض تضامنٌ عضوي، فإن هناك احتمالاً مرجحاً بأن تكون حرية كل امرىء، ومساواة الجميع، أو مجرّد تقليص التفاوتات بينهم، أقرب إلى التصارع منها إلى التكامل. وهذا التصوّر الذي يلهم بصورة طبيعية الأبنية والتراكيب القانونية، كما يلهم بصورة أوسع ما يمكن تسميته تصوراً مؤسساتياً للحياة المجتمعية، إنما يستمدّ قوّته من أنه يضع البحث العقلي عن المصلحة الشخصية على صلة مباشرة مع الاستدماج المجتمعي،

مستبعداً العلاقات المجتمعية. وهذا ما يقوم به جون راولز بشكل واضح منذ بداية طرحه. أفراد، مجتمع، تبادلات، هذه هي العناصر التي تكوّن حياة مجتمعية يُفترَض بعلاقاتها ونزاعاتها وتسوياتها المجتمعية أن تكون مستبعَدَة على صعيد الفكر.

أما أنا فإنني، بالعكس، أولي امتيازاً خاصاً للحدّين اللذين يطرحهما هذا التصوّر الليبرالي والوظيفي جانباً، أعني الذات وعلاقات السيطرة المجتمعية اللتين ترتبطان في ما بينهما ارتباطاً وثيقاً لا يقلّ عن ارتباط الفرد بالسستام بموجب التصوّر الآخر. فكون المجتمع محكوماً بسلطات، هو بالضبط ما يجعل العمل الديموقراطي قائماً قبل كل شيء على معارضة ممارساتٍ وقواعدَ مؤسساتية معيّنة، تخدم إلى حدّ كبير حماية سلطة المسيطرين، ومجابهتها بإرادةٍ جماعية وشخصية تحررية ـ مختلفة كل الاختلاف عن السعي العقلي وراء المصالح ـ لتطيح بالنسق المفروض، وتقلب الضمانات المؤسساتية التي تخدم السيطرة، وتنادي إلى جانب ذلك بقيم ثقافية جامعة ضد سلطة متّهمة بالسعي إلى خدمة مصالح مخصوصة.

غير أن التعارض بين هذين التصوّرين ليس تعارضاً تاماً، ولا هو يستبعد تكاملهما. فقد احتل نموذج الديموقراطية البريطاني عبر التاريخ موقعاً مركزياً لأنه بدا قادراً، في خضم النقاش الدائر بين الإنصاف والتحرر، على الإجابة عن الطلبين معاً: أي أنه بدا قادراً على أن يكون مؤسساتياً ومجتمعياً في آن واحد. فالنموذج «التحريري» يتعرض بشكل خاص للوقوع في مغبّات النموذج الثوري المضاد للديموقراطية، إذا هو لم يسعَ إلى الخلوص إلى إصلاحات مؤسساتية، الأمر الذي نجحت بتحقيقه الحركة العمالية الأوروبية إذ أوجدت الولفير ستيت (دولة الرفاه) في السويد، وبريطانيا الكبرى، وفرنسا، وفي معظم البلدان الأوروبية، فضلاً عن كبرى بلدان الكومنولث الحديثة: ككندا واستراليا وزيلندا الجديدة. في موازاة ذلك، تتعرض السياسة التي تجعل العدالة مقتصرة على الانصاف لمخاطر النزعة المحافِظة، وللقبول الخمول بعلاقات السلطة، إذا لم تكن محثّدة بفكر تحرّري، أي بذلك الفكر الذي أوجد في الولايات المتحدة سياسة النيوديل عبر العمل النقابي، والذي غذّى النضالات من أجل الحقوق المدنية بعد ذلك بجيل واحد.

إن العمل الديموقراطي هو كناية عن استثساس(*) لحركات التحرر المجتمعي أو الثقافي أو القومي. ولكن كما يشدّد جون راولز على وجوب إعطاء الأولوية لمبدأ الحرية على

(*) نعتذر لهذه الكلمة الغريبة، لكننا نجدها أهون «شراً» من كلمة «مأسسة» في مقابل institutionnalisation الفرنسية.

المبدأ الذي يقوم عليه تكافؤ الفرص والسعي إلى تقليص أشدّ التفاوتات إجحافاً، كذلك ينبغي على العمل الديموقراطي المندفع بحركة الدفاع عن الذات وبالنضالات ضد أشكال السيطرة، أن يحكم «مُعجَمِيّاً» السعي إلى الاستدماج المجتمعي وإلى التوفيق بين المصالح الشخصية. ليس الحقّ هو الأساس الذي تقوم عليه الديموقراطية. بل الديموقراطية هي التي تحوّل دولة حق، قد تكون ملَكية مطلقة، إلى مجال عمومي حرّ. فالديموقراطية قبل أن تكون مجموعة من الإجراآت والتدابير، هي نقدٌ للسلطات القائمة وأملٌ بالتحرر الشخصي والجماعي.

مجتمع الجمهور

إن المخاطر التي تحيق بالديموقراطية وتتهدّدها تهديداً مباشراً تأتيها من قِبَل الأنظمة السلطوية والتوتاليتارية. لكن علينا الاعتراف بوجود خطر آخر. هذا الخطر لا يتأتّى عن سلطة كليّة القدرة تُحكِم قبضتها على المجتمع، بل يتأتّى من المجتمع نفسه الذي لا يعود يرى في النسق السياسي إلا بيروقراطيةً تعسفيةً أو فساداً مستشرياً، فيرغب عندئذ باقتصاره على حارس ليلي أو على دولة دويلة، حتى لا يتسنّى له إعاقة نشاط الأسواق وانتشار السلع الاستهلاكية وكل أنواع الاتصالات الجماهيرية وأشكالها. وقد يخطر لهذه الليبرالية الضيقة الأفق أن تعتبر نفسها ديموقراطية، لأنها تحترم الحريات وتستجيب لطلبات الأكثرية. ففي البلدان الغنيّة يتّجه التسويق إلى الحلول محل التصويت. أما البلدان الفقيرة، فتُعطي الأولوية للتخلّص من الفقر، وتنتقد الكلام على الحريات العمومية باعتباره كلاماً نخبوياً مستلهماً من الأجنبي المسيطر. وتروج في مختلف البلدان وبأشكال شتّى ومختلفة الفكرة القائلة بأن الدفاع عن الحرية يتمّ على حساب تقليص تدخل الدولة. فإذا كانت الديموقراطية قد اقتضت فصل الكنائس عن الدولة، وإذا كان الخطر الذي يتهدّدها يأتيها مباشرة من الأنظمة التي ترفض هذه العلمنة، أفلا يكون علينا أن ندفع هذا المبدأ إلى نتائجه القصوى، أي إلى أقصى الدرجات الممكنة من اضمحلال المعايير والضوابط المجتمعية، وصولاً إلى التسامح البحت؟ إن قوة هذه الحجّة تكمن في قدرتها على القول بأن السوق أكثر تساهلاً من الادارة، بل حتى من القانون، وأن على هذا الأخير أن يتكيّف مع الطلبات بأقصى مرونة ممكنة، أي بأقل قدر ممكن من المبادىء. وصحيح أن هذا التصوّر يملك قسطاً من الجاذبية، إذ إن هذا المجتمع الاستهلاكي أشدّ تنوعاً وأقلّ معيارية، وخاصة أشدّ تسامحاً، من أي مجتمع آخر. فهو يخفف يوماً بعد يوم قمعه لأشكال الحياة الجنسية التي تُعتبر انحرافية، لأنه يُفرغ فكرة الانحراف بالذات من مضمونها، ويستعيض عن المعيار أو الضابط المجتمعي بالأصالة

الشخصية. فالمنع ممنوع، على حد قول أحد الشعارات التي رفعت في أيار ١٩٦٨. ونحن هنا لسنا حيال مجتمع ثوري بل حيال اقتصاد سوقي يحترم أيّما احترام ذهنية التساهل هذه.

ولكن هل ينبغي لنا أن نكتفي بإزجاء المديح لمجتمع الجمهور، وأن نفوّض أمرنا لعلاقة العرض والطلب تأميناً لأكبر قسط ممكن من الحرية؟ ألا نجد أن الحياة السياسية والايديولوجية تستفيد من الاستهلاك المباشر والأبعد ما يكون عن التفكير؟ وهل يسعنا أن نطلق اسم الحرية على التغافل عن كل ما لا يوفّر لنا تلبيةً مباشرة لحاجة من حاجاتنا؟ ثم إن من التوهم أن يعتقد المرء بأن مجتمع الجمهور ينتج مجتمعاً استهلاكياً متفرداً. فقد بيّن ميشال مافيزولي أنه بينما كان البعض يتخوف من الوصول إلى مجتمعٍ متذّرر متسيّب يدفع الفردوية إلى حدود العزلة والافتقاد لأية رقابة مجتمعية، إذا به يجد نفسه بين «قبائل». هكذا يتجزّأ المجتمع وتأخذ القوى الفاعلة التي تكفّ عن تحديد نفسها بأهداف اقتصادية وعلاقات مجتمعية، تحدّد نفسها بإرثها الثقافي ومجموعاتها الانتمائية. فتُعاود الطوائف تشكيل أنفسها على أنقاض المجتمع، وخاصة على أنقاض النسق السياسي.

إن الدفاع عن الديموقراطية لا يسعه أن يستند إلى رفض مجتمع الجمهور. فالكلمات نفسها تتعارض مع هذا التعارض المصطنع: وهل يسعنا أن نتصور ديموقراطية أوليغارشية؟ بالمقابل، تظل الديموقراطية معرّضة للخطر إذا تجزّأ مجتمع الجمهور هذا إلى مجموعة من الطوائف المحتبسة ضمن الدفاع عن هويّتها، والمتحوّلة إلى ملل وشيع ترفض تطبيق أي ضابط مجتمعي من شأنه أن يتداخل مع تصوّرها للحياة الكريمة. ولكن كيف يتسنّى لنا أن نحول دون تجزّؤ المجتمع بدون أن نفرض ضوابط ومعايير وطنية أو جمهورية، أو أشكالاً من الأخلاقيات الدينية التي لا علاقة لها بالعلمنة إلا القليل، والتي يرفضها عدد متزايد من الأفراد باسم حريتهم في أن يعيشوا ويفكروا ويتنظّموا كما يشاؤون؟ ليس هناك إلا جواب على هذا التساؤل: ينبغي أن نكتشف، خارج نطاق الاستهلاك، علاقات مجتمعية معيّنة، وبالتالي علاقات سلطة معينة.

إن النقاشات التي تدور حول وسائل الإعلام، وحول التلفزيون بالتحديد، غالباً ما تتحول إلى نقاشات باهتة بفعل المقاومة التي تنشأ عن تصورات فوقية علیائية، وبالتالي نخبوية، لشؤون الثقافة. إذ تصبح الثقافة في خضم تلك النقاشات كناية عن تفصيل العلاقة بين كائنات بشرية وبين قيم عليا أرفع وأسمى من خبراتهم وتجاربهم المعيوشة، من نوع الجمال والحق والخير، وهي قيم تتّحد أحياناً مع صورة ربّانية لهذه القيم. لكن

على التلفزيون أن يكون تعليمياً، شأنه شأن المدرسة، أو شأن بيوت الثقافة التي أوجدها في فرنسا أندريه مالرو حيث كان على الناس أن يأتوا لملاقاة أبرز الأعمال التي جادت بها الثقافة في الدنيا. وهذا تصوّر منفتح وسمح، ورؤية للبيلدونغ(*) بوصفها مسيرة باتجاه ما هو شامل وجامع. وهو يتيح لجهابذة الفكر أن يقوموا بدور الوسطاء والموفقّين. وكثيراً ما اقترن هذا التصور بالفكرة القائلة بأن من المفترض بوسائل الإعلام أن تضطلع بوظيفة نقل الموروث القومي، وبالتالي أن يكون لها دور في عملية التنشئة المجتمعية السياسية بأرفع معاني هذه الكلمة. غير أن هذه المهام النبيلة كانت تضيع في خضم التركيز على شخص الوسيط أكثر من التركيز على المرسال الذي يُفترض به أن يوصله، أو في سياق الاهتمام بسوق من الأسواق بدلاً من الاهتمام بنوعية البرامج. حتى أن بعض الانتقادات المتطرفة كانت تندّد أحياناً بعمليات التلاعب بالأذهان والأفئدة وبتسريب بعض الدعايات المموّهة، حتى من خلال برامج المنوّعات. هكذا صار بوسع المرء أن يقرأ كتاباً مدهشاً يتّهم دونالد داك بأنه عميل من عملاء الامبريالية الأميركية. وهو اتهام كان من الممكن أن يُساق ضدّ قصص لافونتين أو فلوريان الخرافية باعتبارها مروّجة للامبريالية الفرنسية، أو ضدّ أقصوصات غريمّ باعتبارها داعية لجرمنة العالم!

ينبغي لنا قبل كل شيء أن نخرج من نطاق هذه النقاشات التي فقدت كل معنى لها في العالم «الحديث» الذي يتحدد بفعله وعمله لا بتطابقه مع نماذج متعالية. لكن علينا أن نخرج منها بدون أن نتبنّى الفكرة المعاكسة القائلة بأن وسائل الاعلام هذه لا دور لها إلا الاستجابة للطلب؛ فهذه فكرة لا معنى لها، لأن عملية التفكير إنما تبدأ مع الأسئلة التي تدور حول هذا الطلب، وحول نشأته، بل حول تحديده بالذات. إذ كثيراً ما تطلق كلمة الطلب بشكل عام على الاستجابة ـ سلبية كانت أم ايجابية ـ لعرضٍ ما، ما دام المشاهد يختار بين البرامج التي تُعرض عليه، في مجتمع يتمتع هو نفسه بقسط معلوم من التنظيم وينتج صورة معيّنة عن نفسه.

ينبغي أن نستعيض عن التعارض القائم بين ثقافة عليا وثقافة شعبية بالتعارض الذي يواجه بين منطقين للعمل. الأول هو منطق الاستهلاك، وهو منطق يعوّل اهتمامه الرئيسي على الشيء ـ مادياً كان أو ثقافياً ـ الذي يقدّم استجابة مباشرةً لطلب معيّن أو لردّ فعل معيّن قائمَيْن وموجودَيْن سلفاً، كالصورة التي تستثير الانفعال لأنها تحمل معها رؤية واضحة، بديهية، للخير، وغالباً للشر. إنه يفعل فعله على نحو ما تفعل اللوحات الجدارية

(*) Bildung بالالمانية في النص.

التي تمثل الجحيم وتتصدّر الكاتدرائيات. أما المنطق الثاني فهو منطق انتاج المواقف: فهو يحضّ على الحكم، على تكوين الرأي والمعلومات، على تغيير أو تعزيز رأي أو موقف سابقين. إن الدراسات التي تتناول التلفزيون تبين أن الجمهور ليس كتلة تتلقّى برنامجاً، بل مجموعة من الأفراد أو من الفئات التي تتعاطى مع الصور والنصوص لتكوّن منها تصورات ومواقف تتراوح بين مجرّد الاستهلاك وردّ الفعل النشط أو المشاركة النقدية. وكما أن العرض والطلب لا يتجاوبان، في عالم التجارة، لأن البائع يبتغي تحقيق ربح معيّن، بينما يريد المشتري، في كثير من الأحيان، اقتناء رمز أكثر مما يريد اقتناء سلعة، كذلك الأمر بالنسبة للاتصال الجماهيري الذي ينطوي على منطقين قد لا يكون بينهما أحياناً أية نقطة مشتركة. فالمسؤولون عن القنوات والبرامج غالباً ما يفكرون بالمسائل المالية عندما يكون عملهم متوقفاً على الدعايات، في حين أن المشاهدين لا يتصرفون بوصفهم جمهوراً بقدر ما يتصرفون وفقاً لاهتماماتهم الشخصية. أبسط مثال على ذلك هو نشرات الأخبار التي تُعتبر الوظيفة الرئيسية للتلفزيون في الوقت الراهن والتي تسمح للقنوات بفرض تعرفات دعائية مرتفعة جداً. فليس هناك من يتخيّل أن نشرات الأخبار الموجّهة باتجاه الدعاية بالذات تحقق أفضل البثّ. بالعكس، إذ ينبغي لنشرات الأخبار المتلفزة أن تضمّ قدراً قليلاً من الأحكام، ماعدا الخلقية منها، حتى تكون مقبولة لدى جميع قطاعات السكان. فبين منطق الاستهلاك ومنطق الانتاج، وبين سلوكات المشاهدين واستراتيجيات تكوين الرأي العام، ينشأ من التعارض، ولكن أيضاً من التكامل، بقدر ما ينشأ منهما بين وظيفة رب العمل الرأسمالي ووظيفة العامل المأجور في المجتمع الصناعي. ودور الدولة أو التنظيمات المستقلة يقوم، على غرار ما كانه الحق المجتمعي، على حماية طلبات المشاهدين المقتّرة ضد سلطة موزّعي المنتوجات الاستهلاكية.

ليس هناك ديموقراطية بدون الصراع مع سلطة ما. وما هو مدان في فكرة المجتمع الجماهيري لا يكمن في تكثيف الطلبات واشتمالها على الجمهور العريض، فهذا أمر إيجابياته أكثر من سلبياته. بل يكمن في اتجاهها نحو إعطاء الأولوية للأشياء وتغليبها على العلاقات المجتمعية. لقد غدت الحياة العامة مجتاحةً بالدعاية التي تناسب نشر الأشياء وبثّها، لكنها تستبعد الخيارات السياسية إلى مواقع الظل. فكل الأمور تجري كما لو أن المجتمع ينصرف، عندما يعتبر نفسه مجتمعاً استهلاكياً، إلى تكريس القسم الأكبر والأثبت من انتباهه لأقلّ نشاطاته أهمية، بما فيها النشاطات الاقتصادية. وغالباً ما يدور الحديث في التلفزيون عن المطهرات والمبيدات والمعجّنات أكثر مما يدور عن المدارس

والمستشفيات والأشخاص المعوزين، الأمر الذي يساعد على تردّي النقاشات السياسية. لقد كان لتنامي السوق مضاعفات إيجابية جداً، وذلك لأنه ساعد على تلبية طلبات متنوعة ومتغيرة، ولأنه في الوقت نفسه حدّ من سلطة الدولة التي تظل نفسها تسوّل لها ممارسة الرقابة على الحياة المجتمعية بمجملها. لكن مجتمع الاستهلاك ليس إلاّ تصوُّراً للحياة المجتمعية، وتركيبة مخصوصة من تراكيبها، ترى أن انتاج واستهلاك السلع المسوّقة ينبغي أن يكون لهما الأولوية على أشكال التنظيم المجتمعي، والسياسات، والاستثمارات، وهي الأشكال التي تمرّ عبرها أهمّ الموارد المجتمعية وتوضع موضع الفعل. غير أن هذه الموارد تستجيب لأهم الطلبات، وتطرح على بساط البحث أهم المبادىء، كالمساواة في التعليم، والعنايات الطبية، واحترام شخص الكائن البشري، واستقبال المغتربين... إلخ. وهذا ما يفضي بنا إلى تعريف الديموقراطية لا بالتعارض مع المجتمع الجماهيري، بل بما هي جهد يستأنف الصعود من الاستهلاك الفردي للسلع المسوّقة إلى اختيارات مجتمعية تضع على المحك عدداً من علاقات السلطة ومن المبادىء الخلقية. وكلما تمّ هذا الصعود المستأنف، ظهرت على الفرد الاستهلاكي إمارات المواطن أولاً، أي ذلك العضو الذي ينتمي لمجتمع سياسي يتداول الرأي حول طرق استخدام موارده وحول المبادىء التي تحكم عمله، ثم إمارات الذات ثانياً، أي مقدرة الفرد وإرادته في أن يكون قوة فاعلة، وأن يراقب محيطه وبيئته، ويوسّع نطاق حريته ومسؤوليته. فالمجتمع الجماهيري ليس بحد ذاته معادياً للديموقراطية. إنه، بالعكس، يحطم تلك الحواجز الثقافية والمجتمعية التي تحتجز الديموقراطية وتعيقها، لكنه لا يعدو كونه المستوى الأدنى من اشتغال المجتمع الحديث. فإذا اقتصر هذا المجتمع على المستوى المذكور، فإنه يقلّص بذلك قدرته على الاختيار وعلى النقاش وعلى النمو، فيدير ظهره للديموقراطية التي لا يسعها أن تقتصر على التسامح البحت، كما سبق لهربرت ماركوز أن أشار. فكيف يتم إذن استئناف الصعود المذكور؟

الفصل الثاني

إعادة تركيب العالم

الاعتراف بالآخر

إن الانتقال من الجهد الفردي المبذول من أجل استدماج العقلنية الاقتصادية والهوية الثقافية مع العمل الديموقراطي الذي يخلق الشروط المؤسساتية اللازمة لحرية الذات، إنما يتمّ **حكماً** عبر الاعتراف المتبادل من قبل جميع الأفراد بأنهم قادرون جميعاً على بذل هذا الجهد. فالديموقراطية تصبح مستحيلة إذا تماهت قوة من القوى الفاعلة بالعقلنية الجامعة وأرغمت القوى الأخرى على الدفاع عن هويتها المخصوصة. لذا تمّت عملية التحديث الغربية أحياناً كثيرة بصورة لا ديموقراطية. فصانعو الجمهوريات والاقتصاد الحديث وضعوا النخبة المؤلفة من الذكور البالغين المتعلمين المالكين في وجه الشعب المؤلف من عديد من الجماعات الدنيا المنغلقة جميعها على اللاعقلي. والذين نصّبوا أنفسهم حَمَلَةً لألوية الأنوار (بالحرف المكبّر) كانوا قد اطّرحوا في العتمة السياسية، وفي وضع المواطنين الخاملين المحرومين من حق التصويت، جميع الذين بدوا في نظرهم عاجزين عن حكم أنفسهم بأنفسهم لأنهم عبيد الحاجة، وعبيد طائفتهم وأهوائهم. أما الديموقراطية فهي، بالعكس، لا تكون ممكنة إلا إذا رأى كل واحد في الآخر، كما في نفسه بالذات، توفيقاً بين الجامعية والخصوصية. فإذا تحدّد كل واحد بانتمائه إلى طائفة، فإن مشكلة الديموقراطية لا تعود قابلة حتى لمجرّد الطرح، لأن المجتمع يتناثر عندئذ لعدد معيّن من الطوائف الغريبة بعضها على بعض. أما إذا كنا نحدّد أنفسنا جميعاً باعتمادنا فكراً واحداً وتقنيات عقلية واحدة، فإن القرارات السياسية ينبغي أن تُتَّخذ عندئذ باسم عدد من المعايير العقلية، باسم الحقيقة والفعالية، وهذا ما حلم به التروتسكيون وظلوا

حتى المدة الأخيرة، وحلم به من قبلهم الفوضويون، ممن كانوا عقلانيّين متطرفين، وظنّوا أن بوسع آلة ضخمة، أو خطة مركزية، أو ناظوم متطور، أن يبلور أشدّ القرارات عقلاً ويُلغي علاقات السلطة، مما أفسح المجال أمام بيروقراطية كليّة القدرة عوضاً عن أن يفسح المجال أمام الديموقراطية. أما هذه فتفترض بي، بالعكس، أن أعترف بخصوصيتي، وبخصوصية ثقافتي، ولغتي، وأذواقي، ومحرّماتي، في الوقت الذي أتبنّى سلوكات تنتمي إلى العقلنية الوسائلية، وأعترف بالثنائية نفسها وبجهد الاستدماج نفسه عند جميع الآخرين.

إن هذا التعليل ينطبق بشكل خاص على وضع النساء. وهذه أهم مشكلة بالنسبة للديموقراطية، لأن رفض إعطاء الحقوق السياسية للنساء طعنة لا تداني خطورتها أية طعنة أخرى لحرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين. لقد عبّرت بعض النساء عن رغبتهنّ بإلغاء كل ما يُحيل على الجنس في شؤون الحياة العامة، لا سيما المهنية منها. وهذا موقف ليبرالي متطرف كان له أن يؤدي أحياناً إلى الحفاظ على تفاوتات شديدة، وإلى مشاركة النساء مشاركة محدودة بنماذج بقيت ذكورية وقائمة على الفصل التقليدي بين الحياة العامة والحياة الخاصة. بينما اتخذت نساء أخريات موقفاً معاكساً، فأنشأن مجتمعاً نسائياً مضاداً وثقافة نسائية مضادة، كانا سحاقيّين في كثير من الأحيان. وهذا هدف لا يختلف كثيراً عن هدف التطهير العرقي الذي يُعمل به حالياً في أنحاء كثيرة من العالم. وهو لعمري إذا كان بوليتيكالي كورّكت (مصيباً من الناحية السياسية) فهو ديموكراتيكالي اينكورّكت (غير مصيب على الاطلاق من الناحية الديموقراطية). لكننا نجد بين هذين الفريقين اللذين يتمتعان بنفوذ ايديولوجي أكثر مما يتمتعان بنفوذ عملي، إن هناك عدداً كبيراً من النساء اللواتي يولين اهتمامهن لا للجمع في ما يخصّهن بين الحياة الخاصة والحياة العامة وحسب، أو للنجاح المهني أو للعلاقات العاطفية أو للانتماآت العائلية فقط، سواء كانت قومية أو عرقية، بل يتمنّين أيضاً أن يبلور الرجال من ناحيتهم أشكالاً أخرى من التوفيق بين مختلف أوجه وجودهم. فنحن سائرون نحو وضع تشترك فيه قوى ثقافية فاعلة مختلفة باستخدام وتسيير التقنيات الوسائلية نفسها، وتعرب يوماً بعد يوم عن رفضها الواضح لفكرة الطريقة الفضلى الوحيدة(*). لقد انتقد إدغار موران بحقّ ذلك النموذج العلمي الذي يستشهد به تصوّر سلطوي للشؤون البشرية، وبيّن كيف أن التصوّرات الحالية التي يقول بها أهل العلم أنفسهم أدنى إلى

(*) One best way بالانكليزية في النص.

التصوّر التعدّدي للحياة المجتمعية الذي يوفق بين الاستدماج والاستمياز منها إلى أشكال العقلانية السابقة.

إنني أطلق صفة الديموقراطية على المجتمع الذي يقرن بين أكبر قسط ممكن من التنوع الثقافي وبين أوسع نطاق ممكن من استعمال العقل. فلا حاجة بنا للدعوة إلى انتقام العاطفة من العقل، ولا إلى ثأر التقاليد من الحداثة، أو الاستقرار من التغيّر. وليكن هدفنا العمل على التوفيق بين الأمور، لا السعي إلى معارضة بعضها ببعض أو إلى اختيار ما يتفق منها مع أهوائنا. ذلك أن كل مسعى للفصل بينها يُفضي إلى تعزيز علاقات السيطرة والاستبعاد. فانحطاط السياسة وتشتّت الشخصية إنما يرافقان الفصل المتزايد بين الأسواق العالمية والهويات المخصوصة. أما أولئك الذين يرون أن العالم سائر باتجاه التوحّد ونحو انتهاء التاريخ، عبر انتصار الاقتصاد السوقي والديموقراطية الليبرالية والعلمنة والتسامح، من أمثال فرنسيس فوكوياما، فإن المرء لا يملك إلا أن يعجب من تفاؤلهم الأعشى ويأسف لضيق أفقهم وانغلاقهم على محوريتهم المجتمعية. فهم يعتقدون أن انهيار السستام السوفياتي سيجعل من الثقافة والمجتمع الأميركيين نموذجاً جامعاً مانعاً. وهذا هو الغلط بعينه. إذ إن هذه الحركة الاشتمالية المظفّرة تترافق اليوم مع حركة تفتيتية تجري على قدم وساق. فأينما نحن وجهنا أنظارنا نرى الهويات القلقة تنكفىء على نفسها، ونرى أشكالاً طائفية من الحياة القوموية والدينية تتحصّن وراء متاريسها لتقاوم غزو التكنولوجيات وأشكال الاستهلاك الزاحفة عليها من المركز المهيمن، أو لتستخدمها لرفع قدرة السلطات السياسية التي تنشأ من أجل الدفاع عن هذه الأشكال الطائفية. وها هي الحركات الاستيحادية تنتشر في مختلف أنحاء العالم، سواء في التعدّدية الثقافية الراديكالية أو في ملل الغرب وشيعه، أو الاستيحاديات الدينية من مسيحية، أو اسلامية، أو يهودية، أو بوذية. ولا شيء يخوّلنا حق إطلاق صفة الديموقراطية على انتصار السوق الذي قد يقترن بسهولة ما بعدها سهولة بنظام سلطوي، كما هي الحال اليوم في الصين، وغداً في كوبا وفي ڤيتنام، وأمس في شيلي پينوشيه. وبين هاتين الصيغتين السياسيّتين المتعارضتين، الهيمنة المظفّرة والاستيحاديات المغلقة على أنفسها، تبدو الديموقراطية المبنيّة على إرادة الذات في الوجود وعلى الدفاع عن الحرية الشخصية والجماعية، ضعيفة وهزيلة.

الوحدة والاختلاف

غير أنه لا يكفي التأكيد على ضرورة التوفيق بين الجامع والمخصوص، بين العقلنية والثقافات. بل ينبغي أن نحدّد كيف يتمّ هذا التوفيق، وكيف يسعنا الاعتراف باختلاف

الآخرين في الوقت نفسه الذي نعمل فيه على المحافظة على وحدة القانون والعقلنية العلمية والتقنية. إن فكرنا يتأرجح تلقائياً بين موقعين طرفيين: إذ يرى بعضنا أن جميع الكائنات البشرية متساوية ومتشابهة أساساً لأنها تتمتّع بالحقوق نفسها. لكن هذه الفكرة تدفع هذا البعض إلى المماهاة بين تنظيم مجتمعي ما وبين جامعية العقل. بينما يرى بعضنا الآخر، بالعكس، أن من الواجب أن نتعرّف في كل شكل من أشكال الابداع الثقافي على حضور جامعيّةٍ ليست هي جامعية العقل بل جامعيّة الاقتناع، وذلك على غرار ما نجده في النصاب الذوقي (الاستيتيقي) من جمال ومن تمثيل لخبرات عميقة ولمعتقدات أساسية في الأعمال الفنية، رغم أن مضمونها الثقافي يكون بعيداً عن متناولنا في كثير من الأحيان. لكن هذا الموقف الثاني لا يسعه أن يصل إلى ما هو أبعد من الانفتاح والتسامح. يكفي لذلك أن نعمل على بناء المتاحف، لا إلى سنّ القوانين والمؤسسات التي تحتاج من ناحيتها إلى قدر من التماسك في المضمون المجتمعي والثقافي. فإذا كنا نحدّد الديموقراطية بماهي فهمٌ للآخر وبما هي اعتراف مؤسساتي بأكبر قسط ممكن من التنوع والإبداع، فينبغي أن نفهم كيف تتداخل الوحدة والتنوّع ولماذا؟

يتحدّد العالم المعاصر بالفصل المتزايد بين العقلنة والتأكيد على الذات، أي على إبداعية القوة المجتمعية الفاعلة التي سمّيتها **الذوتنة**. والذات تتأكّد بطريقتين متكاملتين ومتعارضتين. فهي، من جهة، حرية، وقلبٌ للمحدّدات المجتمعية القسرية، وخلقٌ فردي وجماعي للمجتمع، وهي، من جهة أخرى، مقاومة الكائن الطبيعي الثقافي للسلطة التي توجّه عملية العقلنة. إنها فردانية وجنسية، عائلة وجماعة مجتمعية، ذاكرة قومية وثقافية، انتماء ديني ومعنوي وعرقي. لقد سبق لي أن شدّدت هنا على أن الخطر الأكبر الذي يخيّم على عالم اليوم هو انشطاره بين عالم الوسائلية وعالم الهويات اللذين تخوي بينهما ساحة الحرية. لكن علينا الآن أن نقلب تلك الرؤية المتشائمة وأن نذكّر بأن الحداثة كانت محكومة على الدوام بالسعي إلى التكامل والترابط بين الحرية والهوية.

فنحن كثيراً ما اتجه بنا الرأي في بداية حداثتنا، إلى الاعتقاد بأن الحداثة تفرض على المرء أن يضرب صفحاً عن ماضيه، ومشاعره، وانتماآته. كانت تلك ذهنية الرأسمالية المظفّرة، كما كانت أيضاً ذهنية الثورة. وقد عملت هاتان الذهنيتان كلاهما على دفع المجتمع باتجاه معاكس لاتّجاه الديموقراطية. إنما كان من واجب المرء أن يتخلّص من ماضيه، وأن يبني مستقبله على نحو إرادي، وأن يحرّر أولئك الذين واللواتي كانوا يعانون من الاستغلال والاستلاب. أما اليوم فقد انقلبت الآية. لم نعد معنيّين بنسف الماضي ولا بقلب الأنظمة القديمة، بل صارت تعنينا الحيلولة دون تمزق العالم وانشطاره،

ودون الفصل الرهيب بين دنيا التقنيات والمعلومات والأسلحة، ودنيا الأعراق والملل والفرديات المنغلقة على ذاتها. ينبغي لنا إذن أن **نعيد تركيب العالم**، أن نعيد إيجاد وحدته. إن البعض يحاولون القيام بذلك بالرجعة إلى الوراء. فإذا كانوا فلاسفة، فهم يكتّون كما كان يكنّ نيتشه حنيناً إلى الكينونة، أو يحملون، كما حمل هوركهايمر، وعياً يائساً من كل ما من شأنه أن يتهدّد العقل الموضوعي. وإذا كانوا مناضلين بيئويّين، فهم يعون المخاطر التي تخيّم على مجمل الكرة الأرضية من جرّاء القضاء على تنوّعها الحياوي والثقافي، وبفعل اللامسؤولية التي يتصف بها تصنيعٌ واستهلاكٌ يقضيان على البيئة وربما كان لهما أن يسوقا العالم إلى كارثة طبيعية. إن كلا هذين الفريقين يستثيران لدينا مسائل عميقة تستدعي القلق المتزايد. لكن التنديد بالحاضر لا يكفي لتحديد عمل ممكن ولا لتحديد مستقبل مقبول. وبالتالي فإن الأهمّ والأجدّ هو ذلك الجهد المبذول، منذ بداية التحديث، في سبيل تجميع ما انفصل وتوحيد ما تعارض. فقد شهدنا منذ بداية التصنيع المتسارع ولادة الوعي التاريخي، والبحث عن الجذور وعن الأصول، كما شهدنا في الوقت نفسه ولادة الحرية السياسية والفردوية. ومنذ تلك البداية، كان العمل الديموقراطي يقتضي الجمع بين العقل والحرية والهوية. وكلما كانت تتسارع عملية تغيير العالم التقنية، كان يتبيّن في نظر الكثيرين أن من الضروري الدفاع عما يقاوم السلطة التقنية والسياسية والعسكرية، سواء في خضم الحياة الفردية أو الحياة الجماعية، ويؤكد على الإرادة الجماعية بما هي قوة فاعلة من قوى التغيير لا مجرّد مستخدِم أو مستهلك لها أو ضحية من ضحاياها. وكأنّ الآلة الصناعية كانت، كلما أمعنت حفراً في الأرض، تكتشف قوى مقاومة مطمورة تحتها. ذلك أن العالم الحديث لم يفقد سحره بصورة من الصور فيغدو عالماً بارداً، تقنياً، إدارياً، كما ظن البعض في مرحلة أولى. بل عاد **يكتسب سحره من جديد** يوماً بعد يوم، سواء بالمعنى السلبي أو الايجابي للكلمة: فمع الانتشار السريع للتقنيات والأسواق، بتنا نشاهد أشكالاً متجدّدة، وخاصة مسيّسة، من الهويات القومية أو العرقية تتّخذ أهمية وتقاوم أشكالاً من التغيير تراها بمثابة اجتياح لها. لكننا بتنا نشاهد أيضاً انبعاث ما كان قد اندثر بعد القضاء عليه: متاحف تغص بالموجودات، ومسافرون يهرعون إلى الأمكنة البعيدة والأزمنة القديمة. وعلى نصاب الفكر، غاص فرويد في عالم الأساطير والأحلام، وأطاح بسيطرة الأنا القديمة ليقرّ بقوة الحال (أو الهذا) ويعترف بها. وفي الثقافة المعاصرة أخذت العلاقة بالآخر تتخلّص يوماً بعد يوم من الأطر المجتمعية والثقافية، كما أخذت مشاريع الحياة الشخصية تتنوع، بقدر ما أخذت إعادة الانتاج تحتلّ مكاناً أضيق فأضيق وصار الانتاج يتطلب مزيداً من الاستنباط والخيال.

كنا بدأنا بضرب الصفح عن العالم الماضي. وها نحن نسعى اليوم إلى الترحيب بالجديد والقديم، بالتقنية والعاطفة، بحيادية القوانين وفردنة العقوبات. فإذا كانت الديموقراطية تعبيراً أساسياً عن شيء، فهي تعبير سياسي عن هذا العالم الذي عاد يكتسب سحره من جديد. ذلك أن النقاش السياسي الحرّ، وما يستند إليه من تنازع قيميّ، ما هما إلا تجليات لعودة المكبوت هذه. فقد كانت الحداثة سلطوية وقمعية. نخبة قيادية تستولي على السلطة وتنتحل صفة العقلانية. أحياناً كانت البرجوازية هي هذه النخبة، وأحياناً أخرى كانت تتشكّل من بلاط أحد الأمراء، وصارت تتألف مؤخراً من اللجنة المركزية لأحد الأحزاب السياسية. لكن هناك تيارين ما فتئا يتعارضان منذ زمن طويل: الأول يشق مجرى التحديث التقني مركّزاً على تعميقه، ويقضي في طريقه على كل ما هو قديم وغابر، أو يقمعه باسم التقدم والمواصلات والاستهلاك. والثاني ينبري، بالعكس، إلى اطّراح فكرة العالم المعقلَن. لقد بيّن سيمور پاپير كيف أن الحدس، بل حتى الرغبات، كانت ضرورية لانتقال الطفل من أحد أصعدة البلورة الشكلية التي حدّدها پياجيه إلى صعيد أرقى منه. وهذا يصحّ علينا بالطريقة نفسها. إذ إننا تعلّمنا، في آن معاً، كيف نصنع من القديم شيئاً جديداً، وكيف نعتمد الحرية لايجاد شيء من التنظيم والفعالية.

هكذا أخذت تحلّ محلّ ثقافة القطع والقطيعة ثقافة التكامل والتلاقي، وأخذت تبرز بعد الثقافة السياسية الثورية ثقافة ديموقراطية. ففي الثقافة الثورية كانت إحدى الطبقات أو الجماعات تتماهى بالتقدّم، وتسعى إلى القضاء على الذين كانوا يشكلون برأيها عوائق وحواجز في طريق هذا التقدم. كانت تقضي عليهم إما بالقوة، وإما بعملية التحديث نفسها، إذ تتكفل بإزالة كل ما من شأنه أن يكون شاهداً على ماضٍ منصرم. أما في الثقافة الديموقراطية فينشأ، بالعكس، سجال بين عناصر لا قبل لبعضها بالاستغناء عن بعض. فالديموقراطية لا انفصال لها عن الحركة الجابذة التي تقرّب منّا ما أبعده المعقلنون وقمعوه، سواء اتصل بالحياة الجنسية أو بالجنون، باللاوعي أو بالعالم المستعمَر، بالعمل العمالي أو بالتجربة النسائية. ونحن لسنا هنا بصدد حركات تحرّر جديدة مثقلة بعبء صورة التوتالية، وتخلّف على الدوام عنجهية العنف الثوري، بل نحن، بالعكس، بصدد حركات تعمل على إعادة تركيب العالم، على إعادة ما كان قد وُصم بالعار والشنار، على إعادة الاعتبار لما كان قد أُدين بوصفه قديماً غابراً أو لاعقلانياً.

ولأن المجتمع الديموقراطي يسعى إلى المزيد من تنوّعه، فإنه يعترف بعمل الذات وشغلها، حتى في المواضع التي لا يرى فيها الآخرون إلا خرقاً للضوابط والمعايير. لنأخذ

مثلاً ذلك الكلام الملحاح الذي يجعل من تعاطي المخدرات فعلاً جنائياً يعاقب عليه القانون. إنني لا أعتزم هنا مناقشة الفائدة التي تعود على المجتمع من جرّاء القمع المنظّم لتجارة المخدرات. لكنّ على المرء أن يرى في اختزال مشكلات الشخصية وجعلها مقتصرة على الانحراف خطراً يتهدّد الديموقراطية، وكأن تعاطي المخدرات ليس إلا نتاجاً من نواتج الناركوترافيكو(*).

فالقضية هنا ليست قضية حسابات عقلية من شأنها أن توصي باعتماد التساهل والرفق حيال المساكين والمحرومين من الموارد المادية والنفسانية والثقافية، وكأننا بذلك نسعى إلى إيجاد أدنى قدر ممكن من التفاوتات تلافياً لتدهور الأوضاع ولما ينتج عنها من أضرار، بل القضية هنا قضية مبدأ. وهذا المبدأ هو السعي إلى الذات، سعي يتجلّى عبر محاولة المرء أن يكون ذاتاً رغم أسوأ الأوضاع وأشدّها إحباطاً للعمل الحرّ المسؤول. وهذا سعي شاقّ عسير، يستوجب إعطاء الأولوية للشفقة والرحمة على العقاب والتأديب. فتخفيف الأعباء التي تنوء على كواهل المساكين يظل أفضل من إزجاء المزيد من الحماية لأصحاب الامتيازات إذ يشعرون بأن الخطر أخذ يدنو منهم. وكثيراً ما يُحكم على الديموقراطية من خلال قدرتها على اتخاذ قرار منافٍ لرغبة الأكثرية. وقد رأينا مثالاً على ذلك في عقوبة الإعدام التي أُلغيت في كثير من البلدان رغم تنافي ذلك في كثير من الأحيان مع المشاعر السائدة.

الاستدماج الديموقراطي

إن هذه الحركة العامة الرامية إلى إعادة تركيب العالم والتي تُعتبر الديموقراطية التعبير السياسي عنها، تؤثّر على جميع ميادين الحياة المجتمعية، من اقتصادية وثقافية وقومية. والحياة المجتمعية هي التي تصعب اليوم إعادة تركيبها أشدّ الصعوبة، وهي التي ينطبق عليها تحليلنا انطباقاً مباشراً وضرورياً.

إن السلوك الذي ينبغي اتّباعه تجاه المغتربين يثير في كثير من المجتمعات نقاشات حامية. فالمواقف الليبرالية تدعو المغتربين إلى تَمثُّل ثقافةٍ وإلى الانخراط في مجتمعٍ يتماهيان هما بالذات بقيم جامعة. إننا لا نستطيع وصف هذه المواقف بالديموقراطية. يقولون للمغتربين: انتقلوا من عالمكم المغلق إلى عالمنا المنفتح. يطلبون منهم أن يتجرّدوا من ثقافتهم وأن يدخلوا عراةً إلى عالم جديد غريب عليهم. صفاقة، واحتقار للثقافات

(*) narcotrafico بالايطالية في النص: تجارة المخدرات.

وللمخبرات المغايرة لخبراتنا. غير أن ما يقضي على الديموقراطية بالتأكيد أيضاً هو القبول بالاختلافية المطلقة، وبتشكّل الطوائف بناءً على قواعد خاصة بكلٍ منها. والواقع أن هذه المساواتية المزيّفة لا قِبَل لها بالتستّر على سوأة فرز الأقليات واستبعادها باعتبارها مختلفة اختلافاً مطلقاً. أما بلورة الحلول الديموقراطية فتقتضي، بالعكس، أن يصار اليوم كما صير بالأمس إلى التوفيق بين الدفاع عن الهوية وبين الاستدماج. إن مشاريع الحِراك ـ وأنا أعتمد هنا تعبيراً كنت قد ابتدعته في دراسة لي عن الحراك المجتمعي في ساو باولو ـ تتخذ مستوى رفيعاً عندما تُستدمج بيئة الانطلاق وبيئة الوصول ضمن مشروع شخصي يجعل من المغتربين ذواتاً قادرة على القول هم ونحن وأنا، في آن معاً، مما يعني استدماج تراثهم الثقافي وتطلّعهم إلى المشاركة ضمن رغبة بالعمل الحر والمسؤول والخلاّق.

إن استدماج المغتربين لا يتكلّل بالنجاح عندما يذوبون في الجماهير. بل يتكلّل بالنجاح عندما يحترم الآخرون هويتهم الثقافية لأنها تبدو لهم قابلة للتوافق مع الانتماء إلى مجتمع مشترك. فالمغترب لا يُستدمَج إلا عندما يوافق على ذلك، أي عندما يُعترَف باختلافه باعتباره إغناءً للمجتمع.

وهذا ما لا يتم اليوم في أوروبا الغربية. فبينما نجد أن قسماً من السكان الذين يعانون، خاصة في ألمانيا الشرقية أو في بعض مناطق فرنسا أو بريطانيا الكبرى، من متاعب اقتصادية وثقافية، يتّخذون من المغتربين الفقراء أكباش محرقة، نسمع أصواتاً ترتفع باحتجاجات ذات منحى جمهوري مساواتي جديرة بكل الاحترام والتقدير، لكنها تنطوي هي الأخرى على عناصر النبذ والاستبعاد، لأنها تظل مدفوعة باسم جامعيتها باتجاه إدانة كل تَمسُّكٍ بممارسات ومعتقدات تقليدية. وهذه الأسباب نفسها هي التي جعلت القوميين التحديثيين، ومن بعدهم الماركسيين، في مصر يتعاملون زماناً طويلاً بجهل أو بازدراء مع الحركات الاسلامية، مع أن هذه الحركات كانت حركات مهمّة منذ ذلك الحين.

إن التعارض الخطير بين تعددية الأمر الواقع الثقافية وبين النبذ القوموي لا يمكن تجاوزه إلا بالتوفيق بين الاستدماج والحرية الشخصية والاعتراف بالهويات، على نحو ما بيّن ديديه لاپيروني. ينبغي أن يصار إلى التشديد لا على المسافة الفاصلة بين الثقافات بل على قدرة الأفراد على بناء مشروع حياتي. والصلة مع بيئة المنشأ، ومع العائلة بشكل خاص، أمر مهم لمقاومة العوائق والضغوط التي يواجهها كلّ من يُفتَرض به أن يمشي على أرض متحركة كأرض التغيّر الجماعي والشخصي معاً. هذا ما حصل في الولايات المتحدة إبان الهجرة الكبرى. فقد اعتمد ايرلنديون وايطاليون وكرواتيون ويهود على

طائفتهم، ولغتهم، بل على كنيسة من الكنائس، ليدخلوا إلى سوق عمل الولايات المتحدة ومؤسساتها. ثم إن الاستدماج التقني ـ الاقتصادي والانكشاف على الثقافة الجماهيرية، قد يؤديان إلى قطيعات نفسانية ومجتمعية إذا هما لم يُستكمَلا بالدعم الذي يقدّمه وسطُ ثقافي قريب، وذلك بتوفير العناصر الأساسية اللازمة لمحافظة المرء على اعتباره لنفسه، لمحافظته على صورته في نظر نفسه التي بدونها تتردّى قدرته على استنباط المشاريع واتّخاذ المبادرات. عندما يصار إلى التشديد على ثقافتَيْ المنشأ والوصول باعتبارها مجموعتين متماسكتين، أو باعتبارهما سستامين مغلقين، أو حتى باعتبارهما جسمين من القيم المتعارضة، فإن متاعب المغتربين تصبح عندئذ كبيرة جداً، بل غير قابلة للحلّ في كثير من الأحيان. أما إذا صير، بالعكس، إلى التشديد على الفرد، أو على العائلة، أو على الجماعة المحلّية، وعلى جهودها في سبيل التغيير، وهي جهود تفترض الانقطاع والاستمرار معاً، كما تفترض الاستدماج في مجتمع جديد والحفاظ على هوية ثقافية في آن، فإن النتائج تكون أفضل. ينبغي إذن تقليل الكلام على الالتقاء بين الثقافات، وتكثير الكلام على تواريخ الأفراد الذين ينقلون من وضع إلى آخر ويتلقّون من عدة مجتمعات ومن عدة ثقافات تلك العناصر التي ستتكوّن منها شخصيتهم.

البيئة والديموقراطية

إذا كانت الديموقراطية دفاعاً عن الذات قبل كل شيء، وإذا كانت هذه الذات عبارة عن الجهد الذي تبذله الحرية في سبيل توحيد العقل والهوية، فإن تعزيز الديموقراطية يسير جنباً إلى جنب مع التخلّي عن غطرسة العقل الذي يريد فرض قانونه على الطبيعة واستغلال ثرواتها. ومن الصحيح أن الدعوة هنا، أو في أي مكان آخر، إلى الهوية وإلى بقاء الكرة الأرضية وبقاء محيط كل منا، قد تؤدي إلى مذهب طبيعي يجرّد العقل والعلم من دورهما التحريري. لكننا نجد أحياناً أن بعض الحملات البيئويّة تتصف بطابع لاعقلاني، كما تتصف أحياناً أخرى بطابع سلطوي من الطراز الديني. غير أن هذه الانحرافات لا ينبغي أن تحملنا على عدم القبول إلا بطرح بيئوي محدود الأهداف يولي اهتمامه لتمهيد الأراضي أكثر مما يوليه للحدّ من سستام انتاج محكوم بالبحث عن أقصى درجات الانتاجية. أما معارضة كل أشكال الطائفية، باعتبارها سلبية، بتوسيع أطر المعرفة والعمل اللذين يقودهما العلم، باعتبارهما وحدهما الايجابيّين، فرجعة بعيدة إلى الوراء لا تقل إدانتنا لها عن إدانتنا لرفض كل أشكال الوعي القومي أو الديني بحجة أنها قد تؤدي إلى التعصب. والواقع أن هذا التعصب مدان هو الآخر، لكنه ليس المعنى

الوحيد الذي يمكن أن تسفر عنه الدعوة إلى الطائفة ضدّ التغيّر المجتمعي المنفلت العقال والذي يُعاش بوصفه أقرب إلى الاعتداء الخارجي منه إلى التحرّر.

إن أهمية الحركة البيئوية تكمن في أنها رفعت النزاع المجتمعي من مستوى الاستخدام المجتمعي للتوجّهات والموارد الثقافية، إلى مستوى هذه التوجّهات الثقافية بالذات. فبمعزل عن الرأسمالية أو البيروقراطية صار المذهب الانتاجي هو الذي يتعرّض لهجوم هذه الحركة التي وسّعت نطاق العمل الديموقراطي إلى حد كبير. كما أنها أول حركة مجتمعية وثقافية ذات بعد عام، تقوم فيها النساء بدور مهمّ كثيراً ما يتحول إلى دور أرجحي. ثم، أليست الحركة البيئوية السياسية هي التي نجحت، ولو إلى حدّ بسيط حتى الآن، بوصل ما انقطع بين العملاء السياسيين والفعاليات المجتمعية، وأعادت إلى السستام السياسي آمالَ وتخوّفاتِ مجتمعٍ صارت أبعادُه تشتمل على الطائفة البشرية بأسرها؟ ورغم أن الأحزاب البيئوية سرعان ما تعرّضت للأزمات والنكسات، فإن المسائل التي تدافع عنها قد انتشرت في أوساط المجال العمومي، وحلّت في أحيان كثيرة، خاصة في اليسار، محلّ المسائل التي أشاعها المجتمع الصناعي والتي فقدت قدرتها على تعبئة أعمالٍ جماعية. لقد شجب لوك فيري، بحقّ، الاتجاهات المعادية للديموقراطية في بعض جوانب البيئة المعمّقة(*). لكن كثيراً من اتجاهات العمل البيئوي تلتقي على التصدي لأشكال المنطق السائدة في التقنيات والسوق، كما أن حركة البيئة السياسية لا تجد أي عنت في الانضمام إلى الدفاع عن الأقليات العرقية والقومية والجنسية، وبالتالي إلى احترام التنوع واحترام تنوّع الأجناس الحيوانية والنباتية.

بل إن الحركة العمالية لم تعد تقتصر على الدفاع عن الحرية. بل صارت تدافع عن حقوق ومصالح عدد من الجماعات المجتمعية المخصوصة والطوائف التي تحدّدها مهنة أو منطقة. فالبيئة تعبّىء قوى تمتاز بالمزيد من قربها إلى «الطبيعة»، كوجودنا باعتبارنا كائنات بشرية وأجساداً حيّة، ضدّ السيطرة البرية للمذهب الانتاجي. والديموقراطية تفقد كل إمارات الحياة إذا هي لم تواكب هذه الحركة في دفاعها عن الكائنات الطبيعية، في الوقت الذي تبلور فيه تصوراً إيجابياً أكثر فأكثر للحرية. هذا ولا يضير حقوق الانسان أن يُدافَع عنها بإنقاذها من أوضاع مخصوصة تورّطت فيها وأصبحت معرّضة بفعل ذلك للخطر.

إن ابتعادنا المتزايد عن التصوُّر الإشراقي للتحرر لا ينمّ عن تخلّينا الخطير عنه للهوية

(*) deep ecology بالانكليزية في النص.

الطائفية وللمذهب الطبيعي المعادي للعمل الانساني الذي يسترشد بالعقل والتقنية. بل إنه يوجهنا، بالعكس، باتجاه إعادة تركيب العلاقة بين الذات الفردية والعالم. لم يعد بوسعنا القبول بفكر وعمل يستندان إلى أزواج من التضادات ويفرضان علينا الدفاع عن الثقافة ضدّ الطبيعة، وعن العقل ضد المشاعر، وعن الرجل ضد المرأة، وعن الحضارة ضد البريّين. بل إننا نريد الجمع بين ما كان متعارضاً، والاستعاضة عن الغزو بالحوار وبالبحث عن توفيقات الجديدة. والبيئة، كحركة ثقافية، عنصر هام من عناصر هذه الثقافة الديموقراطية التي بدونها تصبح الضمانات المؤسساتية عاجزة عن حماية الحريات.

تربية ديموقراطية

إن تعريف الديموقراطية بما هي الوسط المؤسساتي الملائم لتشكّل الفرد وعمله لا يعود يتّخذ معنى ملموساً إذا لم تتغلغل الذهنية الديموقراطية في جميع جوانب الحياة المجتمعية المنظّمة، من المدرسة إلى المستشفى، ومن المنشأة إلى البلدة. لقد ولدت الديموقراطية في جزء كبير منها على المستوى البلدي في مجتمع شهد تنامي المدن والتجارة. وينبغي أن تكون موجودة في جميع التنظيمات الكبيرة التي يتّصف بها المجتمع ما بعد الصناعي. وهذا ما يعبر عن الرأي العام بقوة عندما يطالب باستقلالية المدن والمناطق، ولكن إلى جانب تمسّكه بالديموقراطية الصناعية. فالعمل الديموقراطي يقتضي تخفيف الكثافة الجماهيرية في المجتمع، عن طريق توسيع نطاق الأماكن والعمليات التقريرية التي تسمح بتوضيح طبيعة تلك الضغوط التي تأتي من مصادر مبهمة ومجهولة، وتنوء بثقلها على المشاريع والميول الفردية. والتربية هي التي ينبغي أن تضطلع بالدور التخفيفي المذكور. إن جميع التصورات التي تتناول الكائن البشري والمجتمع تترجم إلى أفكار تربوية. فكتابَيْ في العقد المجتمعي واميل لا ينفصلان واحدهما عن الآخر، كما أننا نجد أشدّ تعبير عن ثقافة الأنوار (بالحرف المكبّر) في الفكرة القائلة بأن دور التربية يقوم على النهوض بالشبان ليبلغوا مصاف القيم الجامعة. وقد أسفر تصوّر التنشئة على هذا النحو عما قام الفرنسيون بتنظيمه على أشدّ نحو من التماسك والصلابة، أعني ـ خلافاً للتربية الطبقية التي استمرت ردحاً طويلاً من الزمن في بريطانيا الكبرى ـ طريقتهم في الانتقاء بناءً على الجدارة والاستحقاق، أي بناءً على مقدرة التجريد والبلورة، وبإيلائهم أهمية كبيرة أيضاً للفكر التاريخي وفقاً لذهنية القرن التاسع عشر. وبما أنني أدافع في هذا الكتاب عن الفكرة القائلة بأن الذهنية الديموقراطية والثقافة الديموقراطية مختلفتين عن الذهنية الجمهورة التي ترتبط هي نفسها بفلسفة الأنوار وبالعقلانية، فما هو تصوري للتربية الذي

يمكن أن أواجه به ذلك التصوّر الذي صنع عظمة الجيمنازيومات(*) والليسيهات والذي تكاد أفضل الجامعات الأميركية، وعلى رأسها هرفارد وشيكاغو، تظل دائبة على محاولة تجديده وإحيائه؟

ينبغي أن نضع للتربية هدفين متساويين من حيث الأهمية: تكوين العقل والقدرة على العمل العقلي، من جهة، وتنمية الطاقة الابداعية الشخصية والاعتراف بالآخر كذات، من جهة أخرى. والهدف الأول هو أقرب الهدفين إلى المثل الماضية وتنبغي المحافظة عليه: إذ ينبغي أن تظل المعرفة من صلب التربية، ولا شيء أتفه وأضرّ من برنامج يعطي الأولوية إما للتنشئة المجتمعية عن طريق فريق من الأتراب والرفاق، وإما للاستجابة لحاجات الاقتصاد. فكما ينبغي رفض التصوّر العقلاني الخالص للانسان وللمجتمع، ينبغي أيضاً معارضة كل ما من شأنه أن يستهين بقيمة العقل. والصراع المرير ضد تحالف العقل والسلطة إنما يُبتغى منه قبل كل شيء إنقاذ العقل، والتمهيد لتحالفه مع الحرية. أما الهدف الثاني فهو، في الواقع، تعلُّم الحرية. وهو يمرّ، في آن معاً، عبر اكتساب الذهن النقدي، وملكة التجديد والإبداع، ووعي المرء بخصوصيته، خصوصيته المؤلفة من طبيعته الجنسية وذاكرته التاريخية. وينبغي أن يفضي ذلك إلى التعرف على الآخرين بما هو اعتراف بهم، أفراداً وجماعات، بما هم ذوات. لذا يُفترَض بالتعليم على مستوى البرامج أن يضع لنفسه ثلاثة أهداف كبرى: التمرّس بالفكر العلمي، والتعبير عن الذات، والاعتراف بالآخر، أعني الانفتاح على ثقافات ومجتمعات بعيدة عن ثقافتنا ومجتمعنا، سواء من حيث المكان أو الزمان، وذلك بغية العثور فيها على القوى الابداعية التي أسمّيها تاريخ تلك الثقافات والمجتمعات وإيجادها لذاتها عبر نماذج من المعرفة والعمل الاقتصادي والأخلاق.

لكن البرامج لا تكفي وحدها لتحديد تصوّر للتربية. بل ينبغي أن تضاف إليها العلاقة التربوية وأن توضع في الصدارة. فنحن بأمسّ الحاجة إلى تعريف جديد للتعليم. إذ تقوم اليوم قطيعة، حلّلها فرنسوا دوبيه تحليلاً جيداً بالنسبة لفرنسا، بين دنيا المعلمين ودنيا المتعلمين لا تني تتفاقم، ولا يعدو العنف المستشري في أوساط الطلاب من ذوي الأوضاع المتردّية كونه دالولاً بليغاً عليها. فالمعلم عميل من عملاء العقل. وهو كذلك نموذج وموديل يساعد الطفل أو الشاب على تكوين هويته الخاصة، على نحو ما يفعل الأب والأم. كما أنه، أخيراً، وسيط، يعلّم الواحد كيف يفهم الآخر.

(*) gymnasiums دور مخصصة للتربية البدنية في المانيا القرن التاسع عشر. تحوّلت الى مدارس ثانوية ظلت تحمل هذه التسمية في فرنسا، شأنها شأن الليسيه.

ينبغي أن تكون المدرسة متباينة ثقافياً ومجتمعياً وغير متجانسة. منذ بضع سنوات حصل في فرنسا حادث بسيط من حيث مظهره، مفاده أن ثلاث فتيات أعربن عن عزمهن على ارتداء الحجاب الاسلامي في ثانويتهم، بينما رفض مدير الثانوية ـ الذي أضبح اليوم نائباً في البرلمان ـ أن يتساهل حيال هذا الدالول على انتمائهن الديني، مما أثار نقاشاً حامياً بين المهتمّين بشؤون المدرسة والذين اتّخذوا جميعاً موقف الدفاع عن العلمانية. وانتهى الأمر بتغلّب الموقف المتساهل بفضل تدخُّل مجلس الوزراء. لكن ذلك لم يمنع ثانويةً أخرى من طرد فتيات أعربن عن عزم مماثل على ارتداء الحجاب. ما فائدة المدرسة إذا هي لم تكن قادرة على جعل فتيان وفتيات، نشأوا في أوساط مجتمعية وثقافات مختلفة، يتقاسمون الذهنية القومية والتسامح والرغبة بالحرية؟ ولماذا تكون المدرسة على هذا الجانب الضئيل من الثقة بالنفس، بحيث ترى أن عليها إغلاق أبوابها في وجه الذين يختلفون ويختلفن عنها بأمر من الأمور؟ لم يعد من الجائز اليوم أن ينصّب الغرب العقلاني نفسه محتكراً للتاريخية والحرية، تحت طائلة نسيانه لتاريخه الخاص. لم يعد من المقبول أن نرفض **سلفاً** رؤية الذات البشرية، بإبداعيتها وحريتها، تبحث عن سُبُل أخرى للإعداد والتعبير. من السخف أن يقول المرء بأن الدين، بمختلف أشكاله، عدو للتقدم وللحرية. فنحن لا نستطيع توجيه اللوم والإدانة، بذكاء وفعاليّة، للأعمال المنافية للديموقراطية التي تتمّ باسم دين أو قومية أو طبقة، ما لم نحسن التعرّف إلى وجود قوى تحريرية ضمن حركات دينية أو قومية أو مجتمعية، وهي قوى غالباً ما تكون، على كل حال، أولى ضحايا الأنظمة السلطوية التي ينبغي محاربتها.

كان علينا أن نعرف ذلك منذ مدة طويلة: فإذا كان النظام اللينيني، من حيث مبدأه بالذات، مضاداً للديموقراطية، فإنه قد نشأ انطلاقاً من حركة عمالية واشتراكية كانت مفعمة بالتطلعات الديموقراطية، ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون المعارضة العمالية أول ضحية للقمع بعد إغلاق الدوما في الاتحاد السوفياتي بصورة تعسفية. وما هو صحيح على المستوى التاريخي يصح أيضاً على مستوى الحياة الفردية. فالذات الشخصية مصنوعة من حرية وهوية. والتخلّي عن الهوية لا يمكن أن يكون ثمناً للحرية. ولهذا السبب نفسه ينبغي الاعتراف للعائلة بدور أساسي في تكوين الذهنية الديموقراطية. لقد كال الفكر «التقدمي» نقده للعائلة، وخاصة للنساء بوصفهن صنيعاتٍ لعملية نقل أشكال الرقابة المجتمعية والثقافية، وذلك باسم ضرورة التخلّص من كل الخصوصيات وباسم إعداد المواطنين العقليين المسؤولين. فإذا كان هذا المثل الأعلى قد بلغ أوجه في الكيبوتزات الاسرائيلية، فلأن الرهان المطروح كان إيجاد أمة إلى جانب إيجاد اقتصاد

ولغة. على هذا الصعيد، تكون الذهنية الجمهورية قريبة مما يمكن أن تكونه الذهنية الديموقراطية في حالات التبعية والنضال من أجل التحرّر. ولكن كلما كان العائق الخارجي ضعيفاً، وخاصة كلما كان النمو جوانياً، كان من الواجب الاعتراف بالفرد بوصفه ذاتاً قمينة بأن تكون قوة فاعلة من قوى التغيير المجتمعي، وعاملاً من عوامل النقد والتجديد، لا بوصفه جندياً مستنفراً لخدمة مأثرة جماعية، دفاعية أو تحريرية. ينبغي أن نُقلع عن اعتبار دور الأهل تجاه الأولاد دوراً تقليدياً، واعتبار غيابهم عنهم لمدد أطول فأطول دوراً «حديثاً»! كما ينبغي أن نتجاوز التعارض بين الحياة العامة، المنفتحة والمجزية، وبين الحياة الخاصة، الرتيبة والموحشة. فحتى يتم الاستدماج، ينبغي أن تكون الذات الشخصية أو الجماعية قادرة على تبديل مجموعة مجتمعية أو ثقافية، مما يعني أن التشديد ينبغي أن يتمّ على الهوية وعلى المشاركة سواء بسواء. فالحديث لا يجري اليوم في مجتمع الجماهير إلا عن المشاركة، لكن هذه المشاركة تعني بالأحرى الذوبان في خضم الجموع التي حدّدها داڤيد ريسمان بوصفها جموعاً مستوحشة. ينبغي التوفيق، بدلاً من التفريق، بين هدف الاستدماج وهدف المشروع الشخصي والهوية. ينبغي أن يُستَدمج شخص ما بشيء ما، أو بمجموعة أشخاص وتقنيات. وكيف يتسنّى لهذا الشخص الـ ما أن يوجد إن لم يكن يتوافر على مجال خاص به تشكّله العائلة أو المجموعة القومية العرقية أو الدينية وتحميه؟

فلطالما اصطدم أفراد يعتمدون على وسط مهني أو عائلي أو محلّي، بمجتمع موصد الأبواب في وجوههم. ذلك أن هويتهم كانت قوية، لكن مشاركتهم ضعيفة. أما اليوم فقد انقلبت الآية: فقد انفتحت أبواب المجتمع، حتى إن العاطلين عن العمل والهامشيين صاروا يشاركون في الاستهلاك، ناهيك بمشاركتهم في الاتصالات الجماهيرية. ورغم خمولنا وسلبيتنا تجدنا نشارك جميعاً في تسيير عجلة الآلة الاقتصادية والمجتمعية. لكننا بتنا معرّضين لأن نكفّ عن كوننا أفراداً، أو على الأقل، لأن نفقد قدرتنا على تدبير شؤون حياتنا الفردية. كان النظام القائم يقمع الذين يهاجمونه، فبات اليوم يجزّىء الذين ـ إذ فقدوا هويتهم ـ لم يعودوا يهاجمونه، بل يسعون إلى القبوع في أدنى دركات المجتمع، أو يلتجئون إلى حمى مجتمعات دفاعية مضادّة، أو يتفكّكون بتعاطي المخدرات التي تُضعف رقابتهم على أنفسهم، وتحرّر طاقات، وصوراً، وأحاسيس، تُضعف قدرتهم على صياغة مشاريع واختيارات.

إن أهم صورة من صور الديموقراطية، أي الصورة التي تدعو لها المؤسسات، هي صورة المواطن المسؤول والمهتمّ بالخير العام. بيد أننا نجد اليوم أن اللامبالاة السياسية

تضرب أطنابها أينما كان، لا سيما في البلدان المزدهرة. حتى بدا أن الحياة الخاصة قد انفصلت عن الحياة العامة، وتضاءل شأن المشاركة السياسية. فما الذي جرى لهذه البلدان التي واتاها الحظّ فصارت حرّة منذ مدة طويلة، حتى تزايد فيها الحذر والخشية مما يسمى الآن بالطبقة السياسية، بينما نرى بلداناً كثيرة ترغب بمجيء الديموقراطية أو بعودتها؟ إن مثل هذه الظاهرة التي لا ينبغي اعتبارها كارثة حديثة العهد أو طامّة لا قِبَل بعلاجها، لها أسباب كثيرة بعضها عَرَضي ومؤقت. لكنها ترتبط أيضاً بهزال الذهنية العامة، وشيوعة الانكفاء على الحياة الخاصة التي تستطيع، في بعض الحالات، أن تغذّي مطالب سياسية جديدة على نحو ما تبيّن بوجه خاص من الحركة النسائية، لكنها قد تصبح سلبية كذلك عندما لا تعود الحياة الخاصة إلا شاشة تنعكس عليها مراسيل مجتمع الاستهلاك، بحيث لا يعود بوسع الفرد، بعد أن كفّ عن كونه ذاتاً، أن يتحول إلى قوة مجتمعية فاعلة، فيذوب في خضم دفقٍ متلاطم من المصالح والرغبات والصور. فعوضاً عن أن نعارض بين الحياة الخاصة والحياة العامة، يجدر بنا أن ندرك أن كل ما من شأنه أن يعزّز الذات الفردية أو الجماعية إنما هو يساهم مساهمةً مباشرة في الحفاظ على الديموقراطية وفي انعاشها. كان الاعتقاد السائد في ما مضى أن على المرء أن يضحّي بمصالحه الشخصية حتى يكون مواطناً كريماً، ناهيك بكونه ثورياً شهماً. أما اليوم فيكاد يكون من الواجب أن نقول العكس. والذين يقتصر سلوكهم على المشاركة الخمولة في الاستهلاك يشكلون جمهور الدعم والمساندة لأولي السيطرة والهيمنة. وحدهم الذين تفردنوا، وأصبحوا ذواتاً، يستطيعون مواجهة السساتيم بمبدأ مقاوِم.

الواحد المنقرض

ترتبط الثقافة الديموقراطية بالحداثة لأن الحداثة تقوم على إلغاء كل مبدأ مركزي لتوحيد المجتمع، وعلى اضمحلال الواحد (بالحرف المكبّر). فطالما أن المرء يؤمن بمبدأ أعلى(*)، سواء كان الدور المركزي للمشيئة الإلّهية، أو التراث القومي، أو العقل، أو اتجاه التاريخ، فإنه لا يسعه أن يكون ديموقراطياً، حتى ولو كان متسامحاً ومدافعاً عن الحريات العمومية. ذلك أنه لا بدّ أن يأتي يوم يبلغ فيه النقاش السياسي حدوده، ويدخل في نزاع مع مبدأ مركزي تدّعي السلطات أنه لا يخضع لأي نقاش، فنقول عندئذ: لا يجوز أن يتعارض هذا الكلام مع مشيئة الله، أو مع مصلحة الوطن العليا. ومن المضحك

(*) Ultima ratio باللاتينية في النص.

أن يرسم المرء للديموقراطية حقلاً محدوداً ومستلحقاً، في حين أن المشكلات الأساسية تستدعي الخضوع لمبدأ أعلى، وبالتالي لقرار أولئك الذين يمثلونه في الحياة المجتمعية.

لكنني لست من أولئك الذين يمضون بهذا التعليل إلى أقصاه، ويجعلون من استقلالية السساتيم الفرعية مبدأ تكوينياً للمجتمعات الحديثة، لأن التنسيق بين السساتيم الفرعية لايعود عندئذ أمراً متوفراً إلا بالبحث العقلي عن المنفعة، الأمر الذي يوصلنا إلى تصوّر الليبراليين. فاضمحلال الواحد، في رأيي، لا يعدو كونه مجرّد شرط مسبق للحداثة، وخاصة للديموقراطية، وإلغاءً للعائق الأساسي الذي يحول دون الدقرطة. فما أن يصار إلى استبعاد هذا التنطّح للقيام بالرقابة العامة وبفرض التجانس على المجتمع، حتى يصبح من الواجب، بالعكس، إعادة بناء الحقل السياسي، الأمر الذي حصل منذ البداية عندما وُضعت النضالات العمالية، والقوانين المتعلقة بالعمل، والمفاوضات الجماعية، في موضع الصدارة من الحياة السياسية. فأنا أصدر عن ذهنية مماثلة ـ ولكن بعد أن استبعد اللجوء إلى اتجاه ما في التاريخ يضفي شرعية في النهاية على عمل الطبقة العمالية وطليعتها ـ إذ أنادي بمنطق الذات في وجه منطق السستام أو، بتعبير يبدو لي اليوم أدقّ، إذ أحدّد الذات بما هي جهد لاستدماج العقلنية والهويات بفضل الحرية الخلاّقة، وذلك بالتعارض مع التقوقع الطائفي ومع قانون الربح في آن معاً.

هذا وغياب المبدأ المركزي الذي يفرض النظام ليس أمراً مؤقتاً أو عابراً. فهناك من يسعى، إذ يشكل امتداداً لأقدم اتجاهات الفكر المجتمعي، لإيجاد مركز جديد للمجتمع، فيستعيض عن الله أو العقل أو التاريخ أو الأمة، **بالمجتمع** نفسه، وبصورة أقرب إلى الملموس، بالقانون والمعيار الضابط. ثم يقول: بمثل هذا يتكوّن المجتمع. لكن هذه الصيغة أقلّ جدّة مما تبدو عليه، وأشدّ خطورة أيضاً. فالاستقواء بالقانون، وإذن بدولة الحق، كان لبّ العلمنة السياسية، واستبدال الله بالمجتمع نفسه كمبدأ لضبط السلوكات المجتمعية. أما اليوم، وفي مجتمع «نشيط» بلغ من التاريخية مستوى رفيعاً جداً، فإن الاستقواء بدولة القانون يدع الفرد والجماعة خالِيي الوفاض من أي موئل يقيهم شر سطوة السلطة التي صارت متمركزة إلى حد بعيد جداً، وقادرة على بثّ قولها ومصالحها وإيصالها إلى قرارة الأنفس. إن الحقل الديموقراطي هو الحقل الذي تطغى فيه العلاقات المجتمعية الخاضعة للتفاوض على منطق استدماج المجتمع بأسره، ويتوازن فيه احترام الحريات الشخصية والأقليات مع ثقل سلطة الدولة المركزية. وكما أن من المفتعل أن يزعم المرء أن من الممكن تذويب الدولة في السوق، كذلك لا بد من تحديد السستام السياسي والديموقراطي بأنه حيّز التوترات والمفاوضات بين وحدة الدولة وتعدّد القوى المجتمعية

الفاعلة. فالتوترات ضرورية لا للحيلولة دون بقرطة المجتمع وعسكرته وحسب، بل هي ضرورية أيضاً للحيلولة دون تثنيته وانشطاره إلى حياة عامة متمركزة وحياة خاصة مذرّرة.

•

في أواخر هذا القرن العشرين، يكمن الخطر الرئيسي، في البلدان المصنّعة والغنيّة، في تردّي الديموقراطية إلى سوق سياسية يبحث فيها المستهلكون عن المنتوجات التي تناسبهم. فمثل هذا الوضع ليس ديموقراطياً، لأنه محكوم بسستام العروض التي تتستّر وراء قناع الطلبات المجتمعية. وحتى لو غدت السياسات المجتمعية التي ولّدها المجتمع الصناعي خالية اليوم، بناءً على تغيّر المجتمع، من المعنى الذي كانت تحمله منذ نصف قرن إبّان ولادة الولفير ستيت (دولة الرفاه)، فإن الديموقراطية تظل وثيقة الارتباط بالدفاع عن تلك التدخّلات العمومية التي حاربت اللامساواة المجتمعية، وناوأت بشكل خاص نبذ المجتمع للذين تعرّضوا للمرض والحوادث والبطالة والشيخوخة ومختلف أنواع الإعاقات، وتركه لهم فرائس البؤس والوحشة. إن منطق الطلب السوقي لا يؤمّن الاعتراف بالآخر على الإطلاق. ليس هناك من ديموقراطية اسمها ديموقراطية ذرهم يفعلوا. فالديموقراطية فعل إرادي. قيل ذلك بصدد مناوأة تمركز السلطة غير الخاضعة للرقابة، وينبغي أن يُقال، بالقوة نفسها، في وجه انتصار الحياة الخاصة انتصاراً ظاهرياً، إذا اقتصرت هذه الحياة على اقتناء السلع المتوفرة في السوق، أو اقتصرت، من ناحية أخرى، على تدبُّر أمور ميراث ثقافي ما. فدور المؤسسات المجتمعية يقوم على تشجيع نمطين من السلوك في آن واحد: العمل الشخصي الحرّ، والاعتراف بالآخر، سواء كان هذا الآخر قريباً أو بعيداً، في الزمان أو في المكان. وإنما تقوم الثقافة الديموقراطية على هذين المبدأين الرئيسيين والمتكاملين. تقوم على الإيمان بقدرة الأفراد والجماعات الخاصة على «صنع حياتهم»، لكنها تقوم كذلك على الاعتراف بحق الآخرين في ابتداع وجودهم الخاص ومراقبته. وهذان المبدآن ليسا متوازيين: بل الأول يحكم الثاني. فالمسألة ليست مسألة الاعتراف بالآخر من حيث اختلافه، إذ إن ذلك غالباً ما يؤدي إلى اللامبالاة وإلى الفرز أكثر مما يؤدي إلى الاتصال والتواصل، بل هي مسألة الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتاً، بوصفه فرداً يسعى لأن يكون قوة فاعلة ولأن يقاوم القوى التي تتحكّم إما بالسوق وإما بالتنظيم الإداري. ثم إن الانتقال من الفرد المستهلك إلى الفرد الذات لا يتمّ بمجرد إعمال الفكر أو نشر الأفكار. إنه لا يتمّ إلا بالديموقراطية، بالنقاش المؤسساتي المنفتح، بالمجال المعطى للكلام وخاصة منه الكلام المعطى للجماعات المحرومة، إذ إن أصحاب السلطة والمال يعبرون عن أنفسهم عبر الإوالات الاقتصادية والادارية

والإعلامية التي يوجهونها، بصورة أشدّ فعالية من تعبيرهم بصيغ القول أو الاحتجاج.

المجال العمومي

هكذا يتفسّر الارتباط الوثيق بين الديموقراطية وحرية الاجتماع والتعبير التي تمكّن من استئناف الصعود باتجاه الحياة العمومية، وباتجاه القرار السياسي للطلبات الشخصية. فالديموقراطية تصبح بلا صوت إذا خرجت وسائل الاعلام عن انتمائها إلى عالم الصحافة، وإذن إلى المجال العمومي، وتحوّلت قبل كل شيء إلى منشآت اقتصادية يتحكّم بسياستها المال أو الدفاع عن مصالح الدولة. فالبلدان المصنّعة معرّضة لخطر امتصاص البرلمان من جانب الدولة، وامتصاص وسائل الإعلام من جانب السوق. فيصبح المجال السياسي عندئذ خالياً في حقبة أُنهكت فيها حركات العصر الصناعي المجتمعية، وصارت الحركات المجتمعية الجديدة تتشكّل فيها بنفس البطء والصعوبة التي تشكلت بموجبها الحركة العمالية في القرن التاسع عشر. إن ما يجعل الدفاع الذي تقدّم به دومينيك والتون عن تلفزيون الجمهور العريض أمراً مقنعاً، هو أن تركيز البرامج على التوجه إلى الأطفال أو الأشخاص ذوي الثقافة العالية أو الطوائف الدينية والقومية والاقليمية، من شأنه أن يُفقر المجال العمومي. فمن الضروري أن يعرب المرء عن أسفه حيال الركاكة التقنية والثقافية التي تشكو منها البرامج الموجهة للجمهور العريض، لكن من الأفيد أيضاً أن يذكّر بأن أهم النقاشات المتلفزة إنما تتوجه للجمهور العريض، وهي برامج تتناول اللامساواة، والاستبعاد، والفرز، والبطالة، والجنس، والشيخوخة، والتربية؛ وأن البرامج المسمّاة ثقافية والتي تعرض استهلاك أعمال من مستوى رفيع أو تتيح لبعض الاختصاصيّين أن يروّجوا لمعارفهم لا تجعل وسائل الاعلام منفتحة دائماً على الإبداع، ولا هي تشجّع دائماً مواقف وسلوكات أكثر انفتاحاً على التنوّع والتجديد.

ولأن البرلمان أصبح منهمكاً بعمل الدولة التسييري، صار من اللازم أن ينتقل مركز السستام السياسي من التمثيل البرلماني إلى الرأي العام. في بداية الحداثة كان المجال العمومي مجالاً مدنياً. فالجمعيات الفكرية والصالونات والمقاهي والمجلات ظلت لمدة طويلة أماكن تتكوّن فيها الأفكار والحساسيّات الجديدة وتنتشر من خلالها. ثم جاءت بعد ذلك حقبة طويلة احتلّت خلالها النقاشات البرلمانية والمفاوضات النقابية المهمّة مركز الحياة العامة. إن هذه المؤسسات التي اختص بها المجتمع الصناعي أخذت تتقهقر اليوم، لكن وسائل الإعلام صارت تتّخذ أهمية سياسية لم تعهدها من قبل وانتزعت في الوقت نفسه استقلالية كانت تفتقد إليها قبل الحرب العالمية الأولى أكثر من اليوم. هذا التطور

أصبح مرئيّاً بوضوح في البلدان التي يعاني فيها السستام السياسي من أزمة حادة، كما في بريطانيا، حيث يظهر القضاة والصحافة بمظهر المدافع عن ديموقراطية صار البرلمانيون متّهمين بتناهبها سعياً وراء إثرائهم الشخصي أو وراء حماية مصالح جنائية يعاقب عليها القانون. من هنا يفهم المرء أسباب نقمة السياسيين على وسائل الإعلام كما يفهم في الوقت نفسه تهافتهم على اكتسابها إلى جانبهم. وإنما لم يعد من الممكن أن يعارض المرء بين الاهتمام الذي يُفترض بالبرلمانيين أن يولوه للخير العام وبين بحث الصحفيين بأي ثمن عن جمهور متعطش للأحاسيس القوية. إن المكاسب التي حقّقتها وسائل الاعلام تنمّ عن أن الروابط القائمة، في المجتمعات الاستهلاكية، بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وإذن بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، تزداد أهميةً يوماً بعد يوم، بينما نجد في المجتمعات الآخذة بالنمو أو في المجتمعات المأزومة التي ما زالت بعيدة عن التعاظم الاقتصادي الجواني، أن السياسة محكومة بمشكلات الدولة أكثر مما هي محكومة بالطلبات الخاصة.

لقد ندّد العديد من المراقبين، في مختلف أنحاء العالم، بغياب الثقافة الديموقراطية عن ذات الأماكن التي تتمتّع بشيء من الحرية السياسية. ذلك أن الضغوطات الاقتصادية وسيطرة النماذج الأجنبية تمنعان الأفراد، في بلدان كثيرة، من أن يشعروا بأنهم مسؤولون عن مجتمعهم. وهذه النتيجة نفسها نجدها في الأماكن التي يؤدي فيها طغيان الطابع الأممي على وسائل الإعلام، كما على الاقتصاد وعلى حملات الاستهلاك الجماهيري، إلى إنشاء صلة مباشرة بين سستام معمّم ومستهلك لا صلة له بمجتمع وبثقافة مخصوصين. هكذا أصبح المجال السياسي مُجتاحاً إما من جانب الدولة والضغوطات الاقتصادية، وإما من جانب حياة خاصة مقتصرة على الاستهلاك المسوّق.

إن الثقافة الديموقراطية لا يسعها أن توجد بدون إعادة بناء المجال العمومي وبدون العودة إلى النقاش السياسي. لقد شهدنا منذ فترة وجيزة انهيار جيل بكامله من الدول الإرادوية التي لم تكن كلها توتاليتارية، خاصة في أميركا اللاتينية والهند. وعلى أنقاض الشيوعية والقومية والشعبوية نشهد اليوم إما انتصار الهباء والفوضى، وإما الثقة المفرطة بالاقتصاد السوقي بوصفه الأداة الوحيدة لإعادة بناء مجتمع ديموقراطي. لم يعد البشر يثقون بقدرتهم على صنع التاريخ. صاروا منكفئين على رغباتهم، وهويتهم، وأحلامهم بمجتمع طوباوي. بيد أنه لا وجود لديموقراطية بدون عزم العدد الأكبر على ممارسة السلطة، بصورة غير مباشرة على الأقل، بدون عزمه على إسماع صوته، وتصميمه على أن يكون معنياً بالقرارات التي تؤثّر على حياته. لذا لا يسعنا أن نفصل الثقافة

الديموقراطية عن الوعي السياسي الذي هو أكثر من وعي بالمواطنية، هو تطلُّب للمسؤولية، حتى ولو لم تعد هذه المسؤولية تتخذ الأشكال التي كانت تتّخذها في المجتمعات السياسية البسيطة الأبعاد والقليلة التعقيد. وما يغذّي الوعي الديموقراطي اليوم كما بالأمس وأكثر هو الاعتراف بتنوّع المصالح والآراء والسلوكات، وبالتالي العزم على إيجاد أكبر قسط ممكن من التنوع في مجتمع ينبغي أن يصل أيضاً إلى أرفع من الاستدماج الداخلي والتنافس الأممي. فإذا كنت قد وضعت فكرة الثقافة الديموقراطية في المحل المركزي من هذا التفكير، وبمعزل عن التعريف المؤسساتي أو المعنوي الخالص للحرية السياسية، فليست الغاية من ذلك توسيع الشقة بين الثقافة والمؤسسات، بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بل، بالعكس، من أجل التقريب بينهما، وعلى سبيل تبيان علاقتهما المتبادلة. وإذا كانت الديموقراطية تفترض الاعتراف بالآخر كذات، فإن الثقافة الديموقراطية هي تلك التي تعترف بالمؤسسات السياسية كمستقرّ رئيسي لهذا الاعتراف بالآخر.

القسم الرابع

الديموقراطية والنمو

الفصل الأول

تحديث أم تنمية؟

الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية

يرى كثيرون أن الاقتصاد السوقي والديموقراطية السياسية وجهان لعملة واحدة. ألسنا نجدهما يشتركان في الحدّ من الدولة المطلقة؟ في مقابل ذلك، ألم يكن قرننا محكوماً بدولٍ جمعت بين السلطوية والاقتصاد الموجّه؟ ألسنا نشهد في العقدين الأخيرين من هذا القرن تدهور هذا النموذج للدولة، وانتصار الاقتصاد السوقي، وعودة الديموقراطية إلى المناطق التي طُردت منها، كماهي الحال في عدة بلدان من أميركا اللاتينية، أو إلى أماكن لم تكن قد عرفتها من قبل أو تكاد، كما هي الحال في أوروبا ما بعد الشيوعية، باستثناء تشيكوسلوفاكيا التي كانت قد عرفت، بعد ولادتها، ديموقراطيةً حقيقية؟ فإذا نحن نزعنا عن الدولة رقابتها المباشرة على الاقتصاد، عن طريق الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية، ألا نكون بذلك قد وجّهنا ضربة للدولة المطلقة، وأتحنا للنقاش السياسي أن يتنامى بحريّة؟

إن هذا التعليل ينطوي على قسم من الحقيقة. إذ ينبغي التسليم بالفكرة القائلة بأن الديموقراطية تتعرّض لخطر كبير عندما تتولّى الدولة توجيه الاقتصاد مباشرة. فالاقتصاد السوقي هو بالفعل شرط لازم من شروط الديموقراطية، لأنه يحدّ من سلطة الدولة. وهذه بيّنة تُناقض الايديولوجيا التي تحدّد الديموقراطية بأنها الارادة الشعبية التي تحددها دولة أو حزب طليعي والقادرة على الإطاحة بسيطرة طبقةٍ أو نخبة قيادية، مستعينةً بعنف الشارع إذا لزم الأمر. وهذه ايديولوجيا قابلة للنقاش والدحض، إذ ليس هناك ما يبرهن على أن الإطاحة بسيطرةٍ ما **مجتمعية**، من شأنها أن تستتبع ولادةَ ديموقراطيةٍ **سياسية**. أمّا أن يكون الكثير من الثوريّين قد وضعوا نصب أعينهم وعزموا في قرارة أنفسهم على توسيع

نطاق الحريات الديموقراطية فهذا أمر أكيد، إلا أنه لا يوضّح لنا ما هي الضرورة التي تدفع تغييراً مجتمعياً ما إلى إيجاد ديموقراطية سياسية ترتبط به ارتباطاً لازماً. تحليل ضعيف نجده أيضاً في التعليل الليبرالي عندما ينطلق مما هو معروف من أن حرية الاقتصاد تجاه الدولة شرط من شروط الديموقراطية ليقول إن الحرية المذكورة شرط كاف للديموقراطية أو حتى السبب المحدّد لها. ومن هنا يستطيع المرء أن يصل بسرعة إلى صيغة أكثر توازناً فيقول: ليس هناك ديموقراطية بدون اقتصاد سوقي، لكن هناك بلداناً كثيرة ذات اقتصاد سوقي لكنها ليست ديموقراطية. فالاقتصاد السوقي شرط ضروري للديموقراطية لكنه غير كافٍ. ألسنا نرى في عدد من المناطق كيف قضت دكتاتوريات معينة على دولة توجيهية، ثم فرضت الاقتصاد السوقي على بلادها وعزّزت تخصيص مواردها من قبل السوق العالمية؟ ألسنا نرى أنظمةً لا تقلّ سلطويةً عن الصين الشيوعية، تبادر إلى تنمية الاقتصاد السوقي وتشجّع على دخول رؤوس الأموال الأجنبية إلى قطاعات أوسع فأوسع من اقتصادها؟ ألا نلاحظ، إذا نحن عدنا بعيداً إلى الوراء، أن بريطانيا الكبرى رغم كونها مركز السوق العالمية خلال كل القرن التاسع عشر، لم تعمّم حق التصويت على الرجال إلا مع إصلاحات ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥، أي بعد مضيّ عدة عقود على اختيارها للاقتصاد السوقي المنفتح على التجارة الدولية؟ فالسوق بحاجة، حتى تؤتي كل ثمارها، إلى دولة فعّالة، وإلى سياسات اقتصادية متكيّفة، وإلى وسائل اتصالات ومستوى رفيع من التعليم يشتمل على مجمل السكان. ولكن ما الذي يفرض عليها الحاجة إلى الديموقراطية؟ إن الاقتصاد الليبرالي يتخوّف من فرض السلطة السياسية رقابتها على الاقتصاد، لكنّ السلطة غير الديموقراطية تستطيع أن تضع نفسها في خدمة تراكم رأسالمال، بينما يستطيع النظام الديموقراطي أن يتناسى حاجات الاقتصاد، فيهتم قبل كل شيء بحماية مصالح مكتسبة أو بتلبية مطالب معيّنة، عوضاً عن تأمين الحراك لعوامل السياسة الاقتصادية أو تماسكها.

ينبغي إذن قلب التعليل الشائع. فبدلاً من اعتبار الديموقراطية بمثابة الرديف السياسي للتنمية الاقتصادية، ينبغي التساؤل عن الشروط التي تجعل الاقتصاد السوقي يؤدي إلى التنمية، وعن دور الديموقراطية في عملية الانتقال هذه. إن التنمية، أو على الأصح التنمية التي تتلقّى تعهّداً ذاتياً، أي **الجوّانية**، تستجيب لثلاثة شروط رئيسية: وفرة الاستثمارات وحُسن اختيارها، نشر منتوجات التعاظم في كل أرجاء المجتمع، ضبط التغيرات الاقتصادية والمجتمعية ضبطاً سياسياً وإدارياً على صعيد المجموع القومي أو الاقليمي المعنيّ بالتنمية. مما يعني، بتعبير آخر، أن تحويل الاقتصاد السوقي إلى تنمية يفترض وجود دولةٍ

قادرة على القيام بالتحليل وعلى اتخاذ القرار، كما يفترض وجود متعهّدين، وقوى تتولّى إعادة التوزيع. والحال، إن عوامل التنمية الثلاثة هذه تتّصل اتصالاً وثيقاً بمقوّمات الديموقراطية الثلاثة التي سبق لنا أن استخلصناها وحدّدناها منذ البداية. فأولاً وقبل كل شيء، لا وجود لديموقراطية، ولا لتنمية أيضاً، بدون مواطنية، أي بدون الوعي بالانتماء إلى مجموعةٍ قومية تحكمها قوانين. أما ما يضيفه تحليلنا للتنمية هنا، فهو أن المواطنية تفترض وجود دولةٍ هدفُها الرئيسي تعزيز مجتمعها القومي، وذلك عن طريق التحديث الاقتصادي والاستدماج المجتمعي معاً. وثانياً، إذا كان تمثيل المصالح واحداً من مقوّمات الديموقراطية، فهو كذلك عاملٌ من عوامل التنمية، لأنه العديل المكافىء، أو بوسعه أن يكون العديل المكافىء، لعملية إعادة توزيع النتائج التي يسفر عنها التعاظم، وبالتالي التي يسفر عنها الاستدماج المجتمعي. ثالثاً وأخيراً، أن الاستثمار يؤدي إلى التنمية وإلى التصنيع، لأنه يكسر إوالات إعادة الانتاج المجتمعية ويجيّرها لصالح الحريات، ويستعيض عن مبادىء النظام القائم القديمة بمبدأ متحرّك.

هل يسعنا أن نستخلص من هذه المقاربات خلاصةً قصوى ونقول إن التنمية والديموقراطية تسميتان لمسمّى واحد؟ هذه هي الفكرة المركزية التي يقوم عليها هذا الفصل من كتابنا. إذا كانت هاتان التسميتان غير قابلتين للفصل التام بينهما، فلأن التنمية، كالديموقراطية، عمليةٌ تفتقد دائماً للتوازن، عمليةٌ منفتحة، خاضعة للتقلبات والنزاعات، بل حتى للقطيعات بين مقوّماتها الثلاثة. فتراكم الموارد قد يسفر عن إعطاء امتيازات بالغة للاستثمار ويغلّبه على توزيع الحصص، بل إنه قد يغلّب المضاربة على الاستثمار، بينما قد تؤدّي الحملة المضادّة التي ترمي إلى توزيع الحصص توزيعاً أفضل إلى إضعاف الاستثمار. وحتى في أوضاع تخضع للرقابة الجيدة كما هي الحال في أوضاع أوروبا الغربية، يظل هناك تفاوتات هامة بين جانبي عملية التنمية المتكاملين، إلى جانب فداحة أزمات المواطنية. فالديموقراطية سستام من التدبير السياسي لعملية التغيير المجتمعية، كما أن التنمية، من جهتها، مجموعةٌ من العلاقات المجتمعية إلى جانب كونها سياسةً اقتصادية. واستدماج الفعاليات المجتمعية والاقتصادية التنموية لا يتمّ بصورة عفوية وتلقائية. بل إن هذه الفعاليات تظلّ مهدّدة بفعل المنطق الخاص الذي يحكم كلاً منها، إذ يدخل في تنازع مع منطق القوى الأخرى، ويهدّد بتضعضع المجتمع. ولأن الديموقراطية هي التي تنيط بالسستام السياسي دور الوساطة بين الفعاليات المجتمعية، وبين هذه الفعاليات والدولة، فإنها هي التي تحافظ على بقاء مقوّمات التنمية مجتمعةً. **فالتنمية ليست سبب الديموقراطية وإنما هي نتيجة لها.**

بين إرادويّة الدولة والعقلانية الاقتصادية

إن هذا التعليل يستدعي اعتراضاً فورياً: إذ إن هذه العلاقات القائمة بين الديموقراطية والتنمية والتي نراها في البلدان التي قاربت التنمية الجوانية، تبدو بعيدة عن واقع البلدان الآخذة بالنمو، أي تلك التي لا قِبَل لها بانتاج تنمية جوانية. ففي هذه البلدان نجد أن الدولة الارادوية أو رأسالمال الأجنبي أحياناً، هي وحدها القادرة على الإقلاع بالاقتصاد وخاصة على القطع مع الأوليغارشيات السابقة. فهل يجب أن نستخلص من ذلك أن التحديث عدو الديموقراطية، حتى ولو كانت الديموقراطية شرطاً للمحافظة على مستوى الحداثة الذي وصل إليه المجتمع؟ إن بعض الباحثين يعتقدون أن مرحلة الإقلاع(*) تستوجب الدكتاتورية، دكتاتورية البرجوازية الرأسمالية أو دكتاتورية الدولة الاشتراكية أو القومية. وأن الرقابة السياسية على عملية التغيير المجتمعية لا يسعها أن تتراخى إلا بعد بلوغ سرعة التحليق العادية، فيصار عندئذ إلى إدخال الديموقراطية شيئاً فشيئاً، قبل أن تتحوّل إلى شرط من شروط التنمية الجوانية.

هذا ما كانت عليه قناعة الاستبداديات المتنوّرة في القرن الثامن عشر، وما هي عليه قناعة القومويّات التحديثية السلطوية في القرن العشرين، من تركيا الكمالية إلى مصر الناصرية، ومن يوغسلافيا التيتوية إلى البرازيل الجيتولية(**). فقد كان دور الدولة الارادوية أرجحياً في هذه التجارب، بينما كانت الديموقراطية تبدو بمثابة الراية السياسية التي تخفق فوق مصالح أوليغارشيةٍ أجنبية أو مرتبطة بالأجنبي. وهذا ما يفسّر كيف أن الديموقراطية شُرشحت على يد الكثير من الثوريّين الذين أرادوا تحرير شعوبهم من الامتيازات التي تحميها أحزابٌ سياسية مأجورة لدى الأوليغارشية، على نحو ما ظلت الأحزاب الأميركية اللاتينية ردحاً من الزمن، إلى أن كان للثورة المكسيكية أن تغيّر مجرى الحياة السياسية في تلك القارة.

لكن من الواجب أن نُقلع عن هذا التصوّر وأن نسلّم برؤية أكثر نقدية لهذه الأنظمة الارادوية. فهي لم تقم بدور تحديثي إلا عندما أوجدت شكلاً أولاً من العلاقة المتبادلة بين القوى الفاعلة السياسية والاقتصادية والمجتمعية، وهذا ما كانت عليه الحال في كثير من الأحيان. إذ غالباً ما كانت الدولة المستثمر الرئيسي، في البرازيل مثلاً، وفي الجزائر

(*) take-off بالانكليزية في النص.

(**) نسبة الى جيتوليو فرغاس الذي انتُخب رئيساً لجمهورية البرازيل عام ١٩٥٠ بعد ان كان رئيساً لنظام بوناپارتي بين عامي ١٩٣٠ و١٩٤٥. اتّصف عهده بتعزيز دور الدولة وحمايتها للاقتصاد. انتحر عام ١٩٥٤ على أثر انذار من كولونيلات الجيش. (م).

المستقلّة، وفي معظم البلدان الآخذة بالتصنيع. كما أنها عبّأت إلى ذلك وعياً قومياً آخذاً بالتكوُّن، واعتمدت على جماهير المدن التي غصّت بفعل التحديث الاقتصادي. ثم إن الدولة السلطوية كانت تحديثية عندما أوجدت إدارة حديثة، وكافحت الفساد، وفرضت احترام القوانين. لا يكفي أن تتخلّص الدولة من المصالح المخصوصة حتى تنجح في تحديثها الحثيث الخطى. بل العكس، فالدولة التعبوية والدافعة على تشكيل قوى فاعلة اقتصادية ومجتمعية وإدارية هي وحدها التي تستطيع القيام بدور حاسم في عملية التنمية. ذلك أنها تضع حداً نهائياً لتجزئة المجتمع الذي كانت أوليغارشياته قد وضعت لنفسها فيه أهدافاً اقتصادية لا تبالي بمشكلات بلدها المجتمعية والسياسية، وكانت قواه المجتمعية الفاعلة أقرب إلى الدفاع عن عادات وتقاليد لا تستثمرها لمنفعتها الخاصة منها إلى الدفاع عن إوالات التغيير المجتمعي العامة، وكانت دولته تولي اهتمامها لأسباب العظمة والغزو وتراكم الموارد أكثر مما توليه لتنمية المجتمع ككلّ.

صحيح أن القطيعة مع هذا المجتمع التقليدي غالباً ما تتم بطريقة سلطوية لكننا لا نستطيع الخلط بين الدولة السلطوية الإرثية القمعية أو المقاتلة وحسب، وبين الدولة التعبوية التي قد تكون محطة على طريق إعداد القوى المجتمعية الفاعلة المستقلّة، فتستطيع بذلك أن تمهّد لتنمية جوّانية مبنيّة على الديموقراطية. فإذا فتكت المحسوبية والفساد والانقسامات الداخلية بهذه الدولة التعبوية، تدخّلت عندئذ الدولة السلطوية اللاشعبية التي قد يكون تدخّلها ملائماً، رغم ذلك، للتنمية إذا كانت المهمّة الملحّة تقتضي تحرير القوى المجتمعية الفاعلة من رقابات وأولويات متنافية مع حاجات الاقتصاد. وحتى في مثل هذه الحال، لا يُفترض بالتدخّل أن يدوم أكثر من مدة قصيرة. وإلا فإن عملية التنمية بأسرها تصبح محتَجَزة ومعوَّقة من قِبَل دولةٍ تدافع عن مصالحها أكثر مما تدافع عن مصالح المجتمع، وتنشغل بالقمع أكثر من انشغالها بالانفتاح وبالعلاقة بين الاستثمار والتوزيع. هذا والتنمية لم تحصل، على العموم، إلا عندما لم يكن المرور عبر الدولة الارادوية إلا عطفة ضرورية من أجل الوصول إلى التنمية الجوانية. فعندما أصبح الاستبداد المستنير غايةً بحد ذاته، وصارت سلطته مطلقة، أُصيبت التنمية بالشلل والاختناق، وانهارت الدولة الارادوية وصارت هباءً وتخلّفاً. إن التنمية تمرّ عبر الدولة شرط أن تكون المسيرة عبارة عن ذهاب وإياب، من المجتمع إلى الدولة ومن الدولة إلى المجتمع. فالتنمية تصبح مستحيلة إذا لم تسعَ الدولة إلا إلى إغناء ذاتها، كما هي الحال في بعض البلدان النفطية، أو إذا سعت قبل كل شيء إلى فرض رقابتها على المجتمع عوضاً عن تغييره.

وما يفرض هذا الإياب باتجاه المجتمع ضدّ صمود الدولة الاستبدادية، غالباً ما يكون فشل الدولة الارادوية بالذات، وهو فشل يتأتّى عن تفجيرها، كما في الحالة النازية أو في الحالة العسكرية اليابانية، أو عن انفجارها، كما في حالة السستام السوفياتي أو الحكم العسكري الأرجنتيني، مما يحوّل الوضع إلى هباء، ويفتح الأبواب أمام إعادة بناء المجتمع المدني، وهي عملية عسيرة دائماً. في حالة اليابان وألمانيا، وهما بلدان كانا قد بلغا مستوى تقنياً واحترافياً رفيعاً إبّان سقوطهما، لعب التدخّل الأميركي دوراً أساسياً في إعادة التوجّه نحو الديموقراطية والتنمية الجوّانية. وفي بلدان أخرى، كان الخضوع للسوق العالمية الذي أعقب انهيار عدد من الأنظمة القومية ـ الشعبية، أو تلا إفلاس الدكتاتوريات العسكرية التي قلبتها، هو الذي قام بالدور المذكور. ها نحن نلتقي هنا من جديد بالتعليل الذي اتّبعناه منذ بداية هذا التحليل: فالاقتصاد السوقي، بحكم كونه قضاءً على الرقابات السياسية المفروضة على الاقتصاد، يحرّر هذا الاقتصاد من سيطرة الدولة أو الأوليغارشية. إنه شرط مسبق من شروط التنمية. وكثيراً ما تكون الأنظمة السلطوية هي التي تفرض الانتقال إلى الاقتصاد السوقي، كما كانت الحال في الشيلي، وكما هي الآن في البيرو بعد انقلاب البيرتو فوجيموري على أثر فشل آلان غارسيا. ولكن ما أن يصار إلى إنجاز التغيير العتيد، حتى تصبح الديموقراطية، بما هي قبل كل شيء استقلاليةُ المجتمع السياسي، الوسيلة الرئيسية لإيجاد تنمية جوانية، رغم أن هذه التنمية تبدأ في معظم الأحيان عبر حقبة طويلة من تراكم رؤوس الأموال والقدرة على اتخاذ القرارات في أيدي طبقة أو نخبة قيادية. إن أواخر القرن العشرين لم تعد محكومة بسلطةِ دولٍ ولدت من حركات تحررٍ قومي أو من قطيعات ثورية. بل صارت محكومة بإفلاس هذه السياسات الارادوية، الذي قد يكون إفلاساً سريعاً في بعض الأحيان، كحالة مصر الناصرية أو جبهة التحرير الجزائرية، أو يكون شديد البطء وجزئياً، كحالة القومية البرازيلية والمكسيكية المشوبة ببعض الشعبوية.

إن المفعول الرئيسي للديموقراطية هو تأمين إعادة توزيع النتاج القومي. ومع الحدّ من سلطة الدولة تتيح الديموقراطية أيضاً لهذه الدولة أن تتصرف كعامل من عوامل النمو. هذا ما تسعى إليه الثورة الديموقراطية الايطالية التي تناضل ضد الفساد، ونفوذ المافيا، وتدهور الخدمات العمومية، وهي أهداف جاءت في وقتها لتحكم المضي بعملية تحديث اقتصادي صلبة ومتماسكة، كما أن الديموقراطية تعزّز الوحدة القومية بإعطائها للعدد الأكبر نوعاً من الصلة بالقرارات والاعتمادات العمومية.

هذا والديموقراطية والتنمية لا يسعهما العيش إلا باقتران احداهما بالأخرى. فالتنمية

السلطوية تختنق وتسفر عن أزمات مجتمعية تزداد خطورة على خطورتها. والديموقراطية التي تقتصر على سوقٍ سياسية منفتحة ولا تتحدّد بكونها تدبُّراً للتغيرات التاريخية، تضيع في متاهة الحزبقراطية والفساد والقوى الضاغطة. وهذه الخلاصة لا تعود إلى الأطروحة الكلاسيكية التي أحسن عرضها س.م. ليبست حول العلاقة المتبادلة بين التحديث الاقتصادي والديموقراطية السياسية، وبالتالي حول الدور المحدَّد الذي يقوم به الأول بوصفه عنصر انفتاح وتنويع للمجتمع. بل الأَوْلى أن يصار إلى الاعتراف بتعارض هذين التصوّرين اللذين يتساويان من حيث التماسك. فإذا كان التحديث يتحدّد بوصفه التنويع المتزايد للمساتيم الفرعية التي يتدبّر كلاً منها شكلٌ مخصوص من أشكال العقلنية، فالديموقراطية تتحدّد، من جهتها، بوصفها غياباً لكل سلطة اشتمالية، وبالتالي بوصفها النتاج النهائي لثورةٍ يحكمها انتصار العقلنية الوسائلية والفرديّة. فإذا نحن عكسنا الآية، وحدّدنا التنمية، بوصفها تدبُّراً سياسياً للتوتّرات التي تنشأ بين الاستثمار الاقتصادي والمشاركة المجتمعية، تصبح الديموقراطية شرطاً لهذا التدبُّر، ولا تعود مجرّد نتيجة له. وهذا هو الموقف الذي أدافع عنه هنا.

بعد الحرب العالمية الثانية والانهيار المزدوج للدول الفاشية والامبراطوريات الاستعمارية، شهدت مسألة التحديث انتصاراً مؤزراً. ثم ما لبثت فكرة التنمية أن تصدّت لهذا التصوّر الليبرالي، ولم يكن من قبيل الصدفة أن يطلق ألفرد سوفي اسم العالم الثالث على البلدان الآخذة بالنمو، مُماهياً بينها وبين النضال في سبيل التحرر والتقدم الذي خاضته الدولة ـ الثالثة(*) في فرنسا عام ١٧٨٩ والتي جمعت بين العزم على الاستقلال والمساواة، وبين الايمان بالنتائج المفيدة المترتّبة على العلم والتقنية. هكذا اقترنت الديموقراطية والتنمية بوصفهما قوّتين تحريريّتين من الفقر والجهل والتبعية تُعزّز واحدتهما الأخرى. لكن هذا التحالف بين التحديث الاقتصادي والتحرير المجتمعي والقومي ما لبث أن انقطع. فقد كان الاستدماج المجتمعي في غاية الضعف، واستُعيض عن الآمال الديموقراطية في كثير من البلدان، خاصةً في المستعمرات القديمة، بتعبئة قوموية قضت على القوى الديموقراطية وجعلت من المستحيل تنمية البلدان المذكورة تنمية دائمة، كما رأينا في مصر والجزائر بشكل خاص. والحال أن هذه الأنظمة الجديدة، سواء كانت سلطوية أو تعدّدية، سرعان ما تكيّفت مع نوع من التبعية كان اقتصاديّو أميركا اللاتينية، وعلى رأسهم سلزو فورتادو، أفضل من قام بتحليلها، فأدّت

(*) Le Tiers-Etat في فرنسا، تسمية تدل على عامة الشعب ولم تدرج ترجمتها الى العربية بالدولة الثالثة رغم انها هكذا حرفياً. لكن مقارنتها في النص مع العالم الثالث Tiers Monde تستدعي الترجمة الحرفية. (م)

بها إلى ازدواجية بُناها، وبالتالي إلى ارتفاع مستوى التفاوتات المجتمعية. وهذا ما أدّى بسرعة تقلّ أو تكثُر، منذ ١٩٦٤ في البرازيل و١٩٦٦ في الأرجنتين، بالنسبة للوضع في أميركا اللاتينية، إلى سقوط الأنظمة الديموقراطية، وإلى انتصار أولى الدكتاتوريات العسكرية التي ما لبثت أن تلتها دكتاتوريات أخرى عديدة. خلال هذه الحقبة، لم يعد المدافعون عن التحديث ولا المنظّرون الراديكاليون للتبعية يأتون على ذكر الديموقراطية. إذ اكتفى الأوّلون بالقول بأن التعاظم الاقتصادي من شأنه أن يستتبع انفتاح باب المفاوضات المجتمعية، نظراً لأن التعاظم سيسفر عن فائض يُفترض تقاسُمه، بينما انصرف الآخرون إلى الدعوة للثورة وإلى العمل الموجّه مباشرة ضد الدولة القومية ـ المزيّفة باعتبارها عميلاً اقتصادياً للسيطرة الأجنبية.

بعد ذلك بثلاثين عاماً، أدّى انهيار النموذج السوفياتي وانتصار النفوذ الأميركي إلى اتّجاه جميع البلدان تقريباً نحو اعتماد سياسة ليبرالية: فشُجبت الدول السلطوية باعتبارها دول محسوبيات وفساد، وانفتحت الحدود أمام رؤوس الأموال الأجنبية والبرامج الاقتصادية الأرثوذكسية التي يرعاها صندوق النقد الدولي، وخيّم جوّ من التعدّدية السياسية، وأخذ الكلام يدور أينما كان عن الدمقرطة. كلامٌ لا يقل افتعالاً عما كان عليه في الحقبة السابقة، عندما كانت تُطلق صفة الديموقراطية على انتصار حكم التحرر القومي. هكذا يبدو أننا نعود القهقرى، نعود إلى النظريات التي كانت تختزل التنمية إلى مجمل النتائج المجتمعية المترتّبة على التحديث الاقتصادي.

لكن الصلة بين الديموقراطية والتنمية تعني، بالعكس، أن لا وجود لتنمية بدون التدبُّر المنفتح للتوتّرات التي تنشأ بين الاستثمار وتوزيع الحصص، وأن لا وجود لديموقراطية بدون تمثيل المصالح المجتمعية وبدون الانهمام بالمجتمع القومي. إن ما يجمع بين الديموقراطية والتنمية هو أن الفكرتين تحملان صورة عن التغيير المجتمعي متكاملة وشاملة، وترفضان نظريات التحديث التي تصوّر المجتمع بصورة القطار الذي تجري مقطوراته المجتمعية والسياسية بفعل قاطرة العقلنة والتقدم المادي.

هذا والتنمية والديموقراطية مقولتان تقوم بينهما علاقة متبادلة: فكلٌّ منهما تشتمل في آن معاً على عناصر اقتصادية ومجتمعية وسياسية. وهذا ما يجعلهما تتعارضان سواء مع التصوُّر الليبرالي الذي يشدّد على ضرورة القضاء على الحواجز التي تعيق حرية اشتغال الأسواق، أو مع التصوّر الثوري الذي يرى أن التعبئة السياسية والمجتمعية قد تستتبع التعاظم الاقتصادي مباشرة. فالتنمية والديموقراطية تقعان كلاهما في وسط الطريق بين موضوعية الليبراليين وذاتوية الثوريّين. إنهما تعطيان الأولوية لانشاء مستام سياسي

مستقلّ، قادر على تدبُّر العلاقات بين التغيرات الاقتصادية والتنظيمات المجتمعية أو الثقافية. هذا إلى جانب ضرورة التمسك بتحديدٍ دقيق للديموقراطية، بحيث لا تُطلَق صفة الديموقراطية على الأنظمة السلطوية. وإلا كان بوسعنا أن نطلق الصفة المذكورة على أيّ مكان من الأمكنة التي يتمّ فيها تبادل السلع أو الأشخاص، فيكون الجسر ديموقراطياً، ومحطة القطارات أو المترو ديموقراطية، باعتبارها خالية من سلطة المرجعية السياسية ومقتصرة على مجرد الوظيفة الاقتصادية.

التنمية الجوّانية

ترتبط الديموقراطية ارتباطاً مباشراً بالتنمية الجوانية. وهذه الصلة لا تتأتّى عن أن المجتمع الذي مضى على تحديثه مدة معينة صار قادراً على استحداث تغييرات جديدة دون الاضطرار إلى ممارسة ضغوطات شديدة على أبنائه، بل تتأتّى عن أن الطابع الجواني للتحديث ينطوي على وجود سستام يتدبّر العلاقات المجتمعية ديموقراطياً. أما البلدان ذات التحديث البرّاني فهي تخضع، بالعكس، لعميل خارجي كلّي القدرة، كالدولة القومية أو الأجنبية، أو الرأسمالية الأجنبية، أو حتى المساعدة الدولية، لا يسمح بتكوُّن سستام سياسية تعدّدي، فيصبح عاجلاً أم آجلاً عائقاً في وجه الديموقراطية والتنمية معاً.

إن ما تعلّمناه من هذا القرن الذي يشارف على الانصرام هو أن السير الإجباري باتجاه الحداثة والاستقلال يؤدي إلى الفشل والتخلف واشتداد عودة التبعية. وكيف لا نقتنع بذلك بعد ما شهدناه من سقوط الامبراطورية والمجتمع السوفياتيين اللذين أرادا، سلطوياً، بناء مجتمع وإنسان جديدين على بنية تحتية حديثة تقنياً واقتصادياً، وبعد ما رأيناه من تفكّك أشدّ الأنظمة القوموية تطرفاً، إذ أغرقت بلدانها، باسم الهوية والنقاء، في أزمة اقتصادية لم تُفلح حتى الآن في الخروج منها. إن ما يجعل تحليل هذه العمليات أمراً عسيراً، هو أنها نمت خلال حقبة طويلة جداً. صحيح أن الاقتصاد السوفياتي قد تحدّث حتى أعوام السبعينات، وأن الصين الشعبية قد حققت نتائج اقتصادية باهرة في ظل نظام بعيد كل البعد عن الديموقراطية، لكن المرور عبر الدولة القوموية أو الثورية السلطوية لا يمكن أن يكون إلا مروراً مؤقتاً على طريق التنمية. فإمّا أن تقوم هذه الدولة نفسها بمساعدة نضوج المجتمع المدني وانبثاقه، وإمّا أن تفترس المجتمع وتجعل التنمية، فضلاً عن الديموقراطية، أمرين مستحيلين. هناك بلدان عديدة تعيش في أواخر هذا القرن وضعاً وسطاً، لكن علينا أن نعترف بأنها تعيش هذا الوضع. فالصين وفيتنام وكوبا لا يسعها أن تمضي وقتاً طويلاً في التوفيق بين حكم سلطوي واقتصاد منفتح، كما أن

الحزب الشيوعي الصيني لا يمكن اعتباره بمثابة القوة الفاعلة الرئيسية في عملية التحديث المتسارعة لقسم من البلاد. ينبغي الجمع، على المدى الطويل، بين الديموقراطية والتنمية، حتى ولو كان من الممكن أن يتحقّق، على المدى القصير، تحديثٌ اقتصادي شديد على يد نظامٍ سلطوي ـ أو على الرغم منه. فمثل هذه الأنظمة ليست سوى مساومات غير مستقرة بين الدولة التوتاليتارية التي لا تتّفق مع التنمية وبين الديموقراطية المرتبطة بالتنمية والتي قد تُصاب هي الأخرى بالتردّي فلا تعود قادرة على القيام بدورها كصلة وصل بين الدولة والقوى المجتمعية الفاعلة.

غير أن هذا النمط من التعليل عليه أن يعترف بأن تطبيقه يصطدم بحد تاريخي يتعلّق قبل كل شيء ـ وهذا تضارب ظاهر ـ بأوروبا الغربية. فقد عرفت أوروبا الغربية التي ظلت بؤرة التحديث الرئيسية طيلة قرون حكم الأنظمة السلطوية خلال مدة طويلة، كما اقترنت الملَكية المطلقة فيها بدولة الحقّ وبتقدّم التجارة والصناعة. فلا البندقية كانت ديموقراطية ولا فلورنسا، وليس يسعنا أن نطلق صفة الديموقراطية لا على فرنسا نابليون الثالث ولا على ألمانيا بيسمارك ولا على روسيا ستوليبين. وبالعودة إلى الوراء: هل يسعنا أن نصف بالديموقراطية تنميةً رأسمالية لم تستند وحسب إلى سلطة المتعهدين وأصحاب المشاريع باعتبارهم عملاء التنمية الوحيدين، بل فسّرت تصرّفهم بأسباب خاصة، سواء كانت هذه الأسباب سعياً إلى الربح الشخصي أو تكويناً لميراث أو تحقيقاً لرسالة، على حدّ تفكير ماكس ڤيبر؟ فإذا كان نمط السلوك الذي تتّبعه النخبة القيادية هو الذي يفسّر التحديث الاقتصادي، فلأن هذا التحديث لا صلة له بالديموقراطية.

والواقع أن ما تمتاز به التجربة الأُوروبية هو أنها شهدت على امتداد حقبة طويلة تعبئة مجتمعية محدودة جداً. لقد بيّن جان فوراستييه بصورة بارعة أن مستوى معيشة المأجورين لم يرتفع ارتفاعاً سريعاً وبصورة مستديمة إلا في أواخر القرن التاسع عشر، أي بعد مدة طويلة جداً من التحديث الاقتصادي والإداري. وقد تمّ هذا التحديث في ظل جمودٍ مجتمعي نسبي كان ملحوظاً في شرق القارة أكثر بكثير من غربها، وجمع في بروسيا وروسيا بين الاقتصاد السوقي وعلاقات الانتاج ما قبل الرأسمالية، على نحو ما اعتُمد في اقتصاد المزارع في المناطق الاستوائية.

من هنا كانت أهمية المثقفين الذين مثّلوا بصورة غير مباشرة ولمدة طويلة تلك «الشعوب» الخاضعة للسيطرة المفروضة عليها، والمحرومة من التعبير السياسي الحرّ. فكانت الديموقراطية عندئذ أقرب إلى النظرية منها إلى الممارسة، أقرب إلى الدعوة الموجّهة للشعب الغائب منها إلى عمل الشعب الحاضر. أما في عالمنا المعاصر، فإن مناطق

الصمت الشعبي هذه، ومناطق تمركز العمل الديموقراطي ضمن نطاق نُخَب مثقفة وسياسية مضادّة، على غرار ما شهدناه بالأمس القريب في حركة طلاب ثيان آن من في بيكين، قد أخذت تتقلّص، بينما شهد العالم الاسلامي والقارة الأميركية اللاتينية، بالعكس، تحركات سياسية شعبية اتخذت أشكالاً قومية أو عرقية أو دينية، لكنها تجعل من المستحيل قيام ديموقراطية نخبوية أو إفساح المجال للنُّخَب المدقرطة والثورية للقيام بدورها الذي كان دوراً في غاية الأهمية في المجتمعات الأوروبية.

أما الانتقال من مجموعة الدولة المركزية ـ البرجوازية الرأسمالية الطهرانية ـ المجتمع التراتبي إلى مجموعة الديموقراطية ـ الانتاج الجماهيري ـ الاستهلاك الفاحش، فقد تمّ في الولايات المتحدة. لذا كان المفكرون الأميركيون حسّاسين تجاه مسألة الجمع بين الديموقراطية والتنمية، بينما احتفظت النماذج السوفياتية والقوموية بالفكرة القائلة بأن التنمية تتمّ على يد نخبة قيادية تأخذ على عاتقها مصالح المجتمع، وتحتفظ لنفسها باحتكار السلطة فضلاً عن عدد من الامتيازات. فالنقد الذي نتناول به هنا التصوّر الليبرالي للتحديث لا يرمي إذن على الاطلاق إلى العودة للتصوّر الدولي والإرادوي للتنمية، بل يرمي، بالعكس، إلى الخروج من هذا التعارض الشديد بين الارادوية والليبرالية، عن طريق الربط الوثيق بين التنمية والديموقراطية، على نحو ما نجحت أوروبا في القيام به تحت التأثير المزدوج للسياسات الاشتراكية الديموقراطية من جهة وللفكر الكينزي من جهة أخرى.

الأزمة والسلطوية

إن أنسب الأوضاع للديموقراطية هو الوضع الذي تتنازع فيه حركات مجتمعية عدّة على تدبُّر أهم الموارد الثقافية لمجتمع معيّن. في مثل هذا الوضع يتمتع السستام الذي سمّيته سستام العمل التاريخي بأقوى وجود له. فالديموقراطية هي حصيلة هذا التوجّه المزدوج للقوى التاريخية الفاعلة وللحركات المجتمعية: فهما تتعارضان إحداهما مع الأخرى، لكنهما تتطلعان أيضاً إلى قيم ثقافية واحدة. ولهذا السبب تكوّنت أقوى الديموقراطيات، كما قلت، في المجتمعات الصناعية التي كانت أشد المجتمعات تمحوراً على النزاع الطبقي، وهو النزاع الذي اختُصّ به المجتمع الصناعي. أما في فرنسا فقد حصل العكس، إذ إن الصراعات المجتمعية كانت تُستلحق دائماً بصراعات أشمل منها يدور رهانها حول الدولة، أعني الصراعات بين الجمهوريّين والملكيّين، أو بين الاكليروسيّين والمناوئين لهم، مما أضاف ضغثاً ايديولوجياً على إبّالة النزاعات المجتمعية، وكأنما كان كل نزاع من هذه النزاعات ينطوي على مواجهة أساسية لا هوادة فيها بين

الماضي والحاضر أو بين العقل والثقافة.

في الأوضاع المتأزمة يشهد المجتمع قضاءً على العلاقات المجتمعية، على النزاعات والحركات المجتمعية، ويستبدلها بالدفاع عن المصالح الخاصة البحتة وبعلاقة اجمالية مع الدولة التي يُنتَظَر منها أن تقوم بكل شيء وإلا رفضت بقضّها وقضيضها. حتى إذا لم يعد بوسع الأطراف المتخاصمة أن تتجابه على أرض صلبة، وخاصة عندما لا يعود بوسعها أن تتقاتل على توزيع المكاسب، تفككت القوى المجتمعية، وضعفت الأحزاب والنقابات، وأُصيب قسم من المواطنين بالفتور والبلادة أو انكفأ على حماية مصالحه المباشرة، بينما يلجأ قسم آخر منهم إلى تعويل كل ثقته على زعيم يُفترض به، بحسب تحليل فرويد الكلاسيكي، أن يُقيم صلة شخصية مباشرة مع كل عضو من أعضاء الجمع المفكّك، أو تتمرّد بعض الأقليات أو تنسحب من الحياة العمومية.

وكثيراً ما شدّدت النظريات الثورية على أن الأوضاع الشديد التأزّم هي التي تساعد على نشوب الصراعات الطبقية. فتدخل القوى الجماعية الصانعة للتاريخ عندئذ إلى الحلبة، وتمهّد لانتصار الثورة الشعبية، بعيداً عن الألاعيب السياسية التي تصبح في ظل الأوضاع المذكورة مدعاة للسخرية والضحك. لقد تبيّنت على امتداد هذا القرن أخطاء هذا التصوّر بصورة تراجيدية. فإذا كانت الطليعة الثورية قد استولت على السلطة في روسيا ١٩١٧، ثم لم تسلّمها إلى الشعب إطلاقاً، فلأن روسيا كانت بالضبط أقرب إلى الوضع المأزوم منها إلى الوضع الثوري. وإذا كانت أكثرية الشعب الألماني قد انجرّت وراء هتلر ووراء أعمال العنف التي ارتكبتها قواته الخاصة والحزب القومي ـ الاشتراكي إذ جعلت من اليهود أكباشاً لمحرقة الأزمة القومية، فقد حصل ذلك بالضبط غداة أزمة ١٩٢٩ الكبرى. وقد أصاب أوجينيو تيروني عندما عزا صلابة نظام بينوشيه الذي ظل في السلطة ستة عشر عاماً إلى تفكك الأحزاب السياسية وانحلال النقابات نتيجةً لأزمة التضخّم الرهيبة والتضعضع الاقتصادي عام ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣. ولو أن الأزمة كانت محدودة الأثر وكان المجتمع صلباً ومتماسكاً لكان هذا التفكك السياسي حبل بالذهنية الديموقراطية. وهذه حال ايطاليا عامي ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ إذ أخذت تطالب ببناء مجتمع سياسي قومي حقيقي، وبالقضاء على المافيا التي أصبحت مكروهة وممقوتة على أثر اغتيال القاضيين فالكوني وبورسيلينو، بعد مضيّ أعوام قليلة على اغتيال الجنرال دالا تشيزا. ولكن عندما تكون الأزمة أشد تفاقماً وخطورة، بحيث لا يعود الناس يثقون بقدرة السلطات العمومية على تأمين سلامة أوضاعهم ومستقبلهم، فإن الديموقراطية تدخل مرحلة الخطر من جرّاء الإعراب عن الحاجة إلى زعيم. وقد يكون هذا الزعيم

ديموقراطياً كما كان الجنرال ديغول الذي كان بوسعه أن يتحوّل إلى دكتاتور عام ١٩٥٨ ويجعل من نفسه مدافعاً عن جزائر فرنسية، لكنه اختار، بالعكس، أن يعزّز المؤسسات الجمهورية وأن يمهّد لاستقلال الجزائر. لكن هذا الوضع الذي يتفسّر قبل كل شيء بدور المدافع عن المؤسسات الديموقراطية الذي قام به الجنرال ديغول خلال فترة الاحتلال وضدّ حكومة فيشي، إنما هو وضع استثنائي. فالأزمة تظل أقرب إلى توليد الخمول والبلادة والانصياع والحماس للدخول في خدمة مخلّص من المخلّصين، منها إلى المشاركة النشطة في النقاش السياسي وتعزيزه. فلا فينيق الشعب يخرج من الهباء والفوضى، ولا قوى المجتمع العميقة تشرئب منهما. بل العكس تماماً. فالحركات المجتمعية لا تتكون إلاّ في المجتمعات ذات التاريخية المنيعة. وهذه التاريخية لا تُختزل إلى تغيرات اقتصادية ومجتمعية سريعة. فهي تنطوي على تنظيم شديد للعلاقات المجتمعية هو الذي يضفي أشكالاً معيّنة على الأعمال الجماعية والنزاعات المجتمعية ومعالجاتها المؤسساتية. أما المجتمع المأزوم فهو لا يقوى على معالجة مشكلاته ولا على بلورة التغيرات المضبوطة. إنه يتفكك وينتظر أن تأتيه من الخارج، وخاصة من نظام مفروض عليه، حلول جاهزة لمشكلاتٍ بات يشعر بأن سستامه السياسي عاجزٌ عن حلّها.

بعد الحرب العالمية الثانية اعتقد قسم كبير من العالم بحداثةٍ لا نهاية لها، وبتفعيل موازٍ للقوى المجتمعية الفاعلة. فتبخّرت هذه الآمال بعد ذلك بجيل واحد، وكان تبخّرها فظاً سريعاً في كثير من بلدان الجنوب، وتدريجياً في بلدان الشمال. ثم أخذ هذا الوعي بالأزمة يزداد حدّة خلال التسعينات في البلدان المصنّعة وخاصة في أوروبا الغربية، بينما ارتسمت إمارات النهوض في بعض بلدان الجنوب، حتى أنه تسارع في بعض الأحيان تسارعاً شديداً.

هكذا أخذنا نشهد في البلدان الصناعية الغنية صعود قوى لا ضابط لها. فصار المهاجرون الفقراء يُتّخذون أكباش محرقة، وصار الناس يعيشون يومهم وملؤهم الخوف على غدهم، وأخذت الفتن تدب في أحياء المدن المحرومة. وبدا السستام السياسي عاجزاً عن احتواء الأخطار الخارجية وعن توجيه النهوض الاقتصادي أو على إخراج البلاد من أزمة قومية. عندئذ تفاقمت أزمة التمثيل والمشاركة الديموقراطيّيْن، وانهمرت الانتقادات على الأحزاب فنُبذت، ودبّ الضعف بالنقابات فذوت، ولم تعد تُسمع أصوات المثقفين واضمحلت جماعات المبادرين المحلّيين التي كانت منحت الكثير من القوة لديموقراطية الحركات الشعبية(*) في العقود السابقة.

(*) grassroots democracy بالانكليزية في النص.

أما في البلدان الآخذة بالنمو، أي البعيدة عن التنمية الجوانية، فالأزمة أخطر وأدهى، لأنها تعزّز وضع التخلّف بالذات. فهناك إذن احتمال كبير جداً بأن تعمد الشعوب إلى اطّراح الديموقراطية ونبذها، وأن تفوّض أمرها لقبطان سلطوي علّه يُخرج السفينة من معمعان العاصفة.

إن الصلة القائمة بين الأزمة والسلطوية هي العديل المكافىء للصلة القائمة بين التنمية والديموقراطية. ليست الديموقراطية هي التي تولّد الأزمة التي يخرج منها نظام سلطوي، ولا شيء يخوّلنا حقّ إطلاق الصفة الديموقراطية على تضعضع السستام السياسي الذي تجتاحه الجماعات المصلحية والأحزاب والفساد. بل العكس، فالأزمة تنشأ عن عجز السستام السياسي عن تدبُّر التغيرات الصعبة أو عن القيام بدور الحَكَم بين الطلبات المجتمعية المتنافسة. هذا فضلاً عن أن الأنظمة السلطوية تدخل في أوضاع متأزمة أكثر مما تدخل الأنظمة الديموقراطية فيها.

لذا لا يسع الديموقراطيين أن يكتفوا بإدانة جميع الأنظمة السلطوية لأن بعض هذه الأنظمة يعاني من أزمة بينما هو يقضي على نظام ديموقراطي. فحتى لو كانت الأنظمة المقلوبة ديموقراطيات فعلية، ينبغي علينا أن نحلّل تحليلاً جيداً تلك الأسباب التي أدت إلى سقوطها، وطبيعة الأزمة التي يمثّلها الانهيار العسكري أو الكارثة الاقتصادية.

فإذا مضينا شوطاً أبعد إلى الأمام كان لنا أن نقول إن النظام السلطوي، شأنه شأن الثورة، ـ وغالباً ما نجد هاتين الفئتين من العمل السياسي مقترنتين معاً ـ قد يمهّدان للتطور الديموقراطي رغم مكافحتهما له. وقد سبق لجينو جرماني، رغم ليبراليته، أن أدرك أن القطيعة السلطوية كانت تحصل بالضبط إبّان الاتساع المفاجىء للمشاركة السياسية. وهذا لا يدفعنا إطلاقاً إلى إطلاق الصفة الديموقراطية على نظام سلطوي، بل يدفعنا، بالعكس، إلى إنكار هذه الصفة سواء على الدكتاتورية الشعبية أو على النظام الذي يدّعي الديموقراطية لمجرّد أنه يُجري انتخابات يتواجه فيها جماعتان من جماعات الأوليغارشية أو ممثلون لجماعات مصلحية.

هذا والبلد الواحد قد يكون لا ديموقراطياً على أوجه كثيرة. فالحزبقراطية(*) الايطالية أو الفساد الذي كان يخيّم في ما مضى على عدد من المدن الأميركية، وخاصة على تاماني هال في نيويورك، لم تكن إلاّ صوراً كاريكاتورية للديموقراطية، بينما نحن لا

(*) Pratitocrazia بالايطالية في النص.

نستطيع إهمال النيّة الديموقراطية عند لينين، رغم أن النظام الذي أوجده الرجل، أثناء حياته بالذات، كان معادياً للديموقراطية. فالتحديد الدقيق للديموقراطية يدفع صاحبه إلى التشدّد بالنقد حيال أنظمة تعترف ببعض الحقوق السياسية، وإلى التخفيف منه حيال أنظمة أخرى تعمل على إبراز بعض الأبعاد المكوّنة للديموقراطية أو على الاعتراف بهذه الأبعاد. فإذا لم يكن ثمّة وجود للديموقراطية بدون احترام الحقوق الأساسية، وبدون تمثيل مصالح الأكثرية، وبدون المواطنية، فإن هناك منوّعات كثيرة من الأنظمة التي يحترم عملها واحداً فقط من هذه المبادىء الثلاثة بينما هي تقضي على المبدأين الآخرين. فنحن لا نستطيع إطلاق الصفة الديموقراطية على أيّ من هذه الأنظمة، مثلما أننا لا نستطيع إطلاقها على تلك التي تقتصر على تنظيم انتخابات منفتحة نسبياً، أو على تلك التي تدعو الشعب بأسره إلى الانتخاب أو التي تجعل الحق الطبيعي مقتصراً على حق المُلكية. يجب أن نتعلّم كيف ندين المقومات المضادة للديموقراطية التي تتقوم بها الأنظمة المدّعية للديموقراطية، لكن علينا أيضاً أن نتعرف، لدى بعض الحركات الثورية، أو في بعض الأنظمة التي تجعل الانتخاب وقفاً على دافعي الضرائب، أو في بعض الدول الشعبوية، على الدعوات الموجهة لاعتماد الديموقراطية، باعتبارها دعوات تزعزع نسقاً قائماً يمنع جميع القوى المجتمعية الفاعلة من العمل الديموقراطي. كما أن تحليل الأوضاع التاريخية المخصوصة ينبغي أن يوفّق بين الأحكام النقدية الموجّهة ضدّ عمل سلطوي وبين التعرّف إلى إرادة التحرير التي لا انتصار للديموقراطية أبداً بدونها.

الفصل الثاني

كيف نصنع شيئاً جديداً من شيء قديم

التعبئة والديموقراطية

ما هي عوامل الانتقال إلى التنمية الجوانية وإلى الديموقراطية؟ هناك ثلاثة أجوبة مقترَحة. يرى الجواب الأول، وهو قريب من الأفكار الرأسمالية الكلاسيكية، أن الأمر الأساسي هو التوفيق بين انفتاح الأسواق وذهنية المشاريع. ويرى الثاني أن التنمية تنشأ عن إرادة وتعبئة جماعيّتين تحدوهما الدولة بشكل عام. أما الأخير فيرى أن انفتاح المستام السياسي هو الذي يقوم بالدور الرئيسي، إذ يحول دون الفصل بين القادة والتابعين ويفرض حاجات الجماعة الأساسية على المصالح الخاصة التي تستتبع غلبتها أزمات أو قطيعات مجتمعية. إن فكرة الديموقراطية تفقد الكثير من محتواها إذا لم يقف أصحابها في جانب الطرح الثالث الذي يتّفق مع تجربة البلدان التي كانت أهم مراكز التنمية الاقتصادية الغربية، أي البلاد الواطئة وبريطانيا الكبرى، ومن بعدهما الولايات المتحدة. أليس انفتاح السساتيم السياسية والقضاء على الملكيات المطلقة هو الذي يفسّر نجاح هذه البلدان، أكثر مما تفسّره الأخلاقيات البروتستانتية، بينما كانت الملكيات المطلقة المدعومة بذهنية الأصلاح المضادّ (بالحرف المكبّر) تعيق تنمية البلدان الكاثوليكية؟

إن هذه الملاحظة تقودنا إلى مسألة فكرية أوسع نطاقاً. فخلافاً لصورة التحديث الكلاسيكية، صورة فتوحات العقل إذ يقضي على الحواجز التي أقامتها الخصوصيات والامتيازات والعنف الخاص، تقوم الديموقراطية، كما حدّدتُها، على تحويل القديم إلى جديد، تقوم على رفض البدء من الصفر والاستبداد المستنير، وعلى تعبئة الأفراد والجماعات كما هي، بكل طلباتها وذكرياتها. فالحياة المجتمعية أشبه بالشجرة التي تعيش أوراقها من التبادلات التي تقيمها مع محيطها، وتستمد جذورها غذاءها ومواردها من

التربة. إننا ما زلنا نقيم تعارضاً بين التراث والحداثة على غرار معارضتنا بين الجمود والحركة، بل كثيراً ما نقيم تعارضاً بين الدين أو العائلة من جهة، والنشاط الاقتصادي المتّجه نحو التبادل والموجّه بحسابات، من جهة أخرى. هذه هي الرؤية التي ينبغي أن نعمل ضدّها على إعادة تحديد فكرة التنمية باعتبارها جمعاً لا بين الديموقراطية والتعاظم وحسب، بل جمعاً أعمق أيضاً بين تراث ثقافي معيّن ومشاريع مستقبلية. وكيف يجوز لنا أن نتكلم على ديموقراطية إذا كنا نرى أن على قسم كبير من العالم أن يتنكّر لثقافته، وهويته، لينضم إلى ركب التقدم الأوحد؟ وهل هناك جحود بالحرية الديموقراطية أسوأ من إدانة أكثرية البشر والحكم عليهم بأنهم عاجزون عن أن يكونوا صانعين لتاريخهم؟ فإذا كان من اللازم أن نحمل إليهم الحداثة على طبق، أو حتى أن نفرضها فرضاً عليهم، وإذا كانت هذه الحداثة لا تدخل إلى ديارهم إلا عبر سوق منفتحة تنطحن فيها مواريثهم الثقافية، فمن الأفضل للمرء أن يكون صادقاً مع نفسه عندئذ ويقول إن الأمم الفقيرة لم تصبح ناضجة بعد لتقبُّل الديموقراطية، شأنها في ذلك شأن الأولاد الصغار، أو حتى شأن الفتيان الذين بلغوا السابعة عشرة وما زالوا يُعتبَرون عاجزين عن المشاركة في الحياة السياسية. إن الثقافة الديموقراطية لا تقتصر على تحديد سلوكات وعلاقات بشرية داخل مجتمع محدَث. بل إنها تتنكّر لمبدأها المركزي إذا هي لم تؤكّد على التواصل بين الماضي والمستقبل، على إمكانية تعبئة تراث ثقافي معيّن من أجل خلق المستقبل. أما إرادة القطع بين الماضي والحاضر، بين النظام القديم وما بعد الثورة، فهو يحمل في ثناياه فكراً وعملاً سلطويَّيْن. وإذا كانت الديموقراطية تقوم على توفير فرص العيش ضمن الأمة الواحدة لأفراد وجماعات مختلفة (بل حتى متعارضة بعضها مع بعض)، على التوفيق بين الوحدة والتنوّع، فإن عليها لا محالة أن تنقذ أكبر قسم ممكن من الماضي، بل حتى من التقاليد، لتبتدع مستقبلاً يكون مخصوصاً وفريداً في آن معاً، وتبني ذواتاً بشرية تدين بالمبادىء التي هي العقلنية واحترام الحريات والمساواة في الحقوق.

لقد أعطت عولمة الاقتصاد والثقافة الجماهيرية لهذا الحقل من المشكلات أهمية مركزية. إذ يبدو أحياناً أننا ننقسم على أنفسنا بين قائلين بالجامعية وقائلين بالتعدّد الثقافي، على نحو ما كنا ننقسم في ما مضى بين مدافعين عن الرأسمالية ومحبّذين للاشتراكية. لقد أصبحت المسافة كبيرة بين أميركا الشمالية، بلاد المغتربين، حيث تتعزّز التعددية الثقافية والذهنية الطائفية تعززاً نشطاً، وبين أوروبا الغربية، لا سيما فرنسا، التي ما زالت أقرب إلى التمسك بعقلانية فردوية وجامعيّة في آن معاً، وما زالت تتوقّى

الذهنية الطائفية وتراها مثقلة بالتعصّب بل حتى بالعنصرية. رغم ذلك فنحن لسنا مدعوّين للاختيار بين الجامعية والتعددية الثقافية، بل بين التجاور العدائي لهذين الاتجاهين الثقافيَّيْن وبين التوفيق بينهما. فالجامعية والتعددية الثقافية هما النصفان المنفصلان لثقافة متناثرة واحدة، بل هما صعيدان لمجتمع واحد يتناهبه منطقان: منطق الاستيضاع(*)، وهو المنطق الذي يطغى على الأسواق، والسساتيم التقنية، والستراتيجيات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاتصالات الجماهيرية، ومنطق الذاتيّة، والهوية الذي ينمو أكثر فأكثر نحو الابتعاد عن الأدوار المتعلّقة بإنتاج الحداثة وبأشكال المشاركة فيها. فنحن نشارك، من جهة، بلعبة الاقتصاد العالمي الكبيرة حيث نحن منها بمثابة البيادق واللاعبين معاً، ونبني من جهة أخرى شخصيتنا، لا على أدوارنا المجتمعية بل على فرديتنا المصنوعة من حياة جنسية وأحلام، من ذكريات ومعايير متوارثة، من معتقدات وقلق. إنها القطيعة التي جعلتها، في كتابي **نقد الحداثة**، في صلب تحديد الحداثة.

الذاكرة والمشروع

منذ أقلّ من قرن، كان التعارض الأهم يضع الرأسماليين والمأجورين وجهاً لوجه، ويطرح على بساط البحث ما سمّاه ماركس بعلاقات الانتاج المجتمعية. كان أرباب العمل والعمال يتحدّدون ـ من حيث الأمر الجوهري على الأقلّ ـ بما يقومون به معاً ويجمع بينهم ـ فقد كانوا جميعاً من أهل الصناعة ـ وبما يجعل كل فريق منهم يتعارض في الوقت نفسه مع الفريق الآخر. أما اليوم، فقد صار الوضع في نمط مجتمعنا أعقد بكثير من حيث تحليله. لم تعد المصالح والطبقات المجتمعية، أي رأسالمال والعمل، هي التي تتعارض، بل الاستيضاع والذاتية هما اللذان أخذا يتباعدان ويتدهوران، إذ يتدهور الأول إلى مجتمع جماهيري، والثانية إلى بحث مهووس عن هوية منزوعة العصب المجتمعي. وكأنما أدّى التباعد بين دنيا الاقتصاد ودنيا الشخصية إلى ولادة فراغ كان يملأه في ما مضى الخير المشترك عند المسيحيين، والروح الوطنية عند القدماء، والتضامن في المجتمع الصناعي. إن الذين يتبوّأون قمة المجتمع العالمي يتنقّلون في أرجاء العالم، ويراكمون الثروات والمعلومات، ويضعون في متاحفهم شذرات من كل الثقافات. إنهم يؤمنون بالعلم، وبالتقنية، وبحرية السوق، وبغياب الرقابات الثقافية السلطوية. أما الذين يقبعون في أدنى دركات المجتمع المذكور، وخاصة أولئك المستبعدين منه أو

(*) objectivation وهي تتراوح بين حمل المرء، بالتي هي أحسن أو بالتي هي أسوأ على تقبّل الموضوعية أو فرضها عليه.

المطَّرحين على هوامشه، فهم، بالعكس، لا يقوون على معارضة هذه الجامعية التي تخدم مصالح المركز أيما خدمة إلا بخصوصياتهم. والواقع أن المقهورين منقسمون على أنفسهم: إذ يطمح بعضهم إلى التخلص من هامشيته، وإلى الدخول إلى دائرة الضوء، وإلى المشاركة الفعلية بالثقافة الجماهيرية أو النزول إلى ساحة الوغى الاقتصادية، بينما يناضل البعض الآخر، بالعكس، في سبيل الدفاع عن ثقافة مهدّدة بشتى الأخطار. وبين هاتين الفئتين يتيه كثير من الأفراد في خضم موقف وسطي تعصف به الأنواء، بينما ينصرف أفراد آخرون إلى وصل القطبين اللذين يبدو أنهما آخذين بالتباعد واحدهما عن الآخر يوماً بعد يوم. هكذا نجد مهاجرين عازمين على الانصهار في المجتمع وعلى القطع مع ثقافتهم الأصلية التي تفرض عليهم، خاصة إذا كانوا نساءً، ضغوطات لا طاقة لهم على احتمالها. كما نجد آخرين عازمين، بالعكس، على طرد الغاصب ويلجأون إلى العنف يجبهون به من يسمّونهم بالشيطان الأكبر. كذلك الأمر، وخاصة في بلدان المركز، نجد نساء يطالبن بالمساواة في الحقوق وبإلغاء الفروقات التي تتجلّى عبر تفاوتات، بينما نجد أخريات يردن، بالعكس، التأكيد على فروقاتهن الثقافية وعلى رأسها الفروقات الحياوية (البيولوجية) والنفسانية. لقد ناضلت النساء الأوروبيات، تحت تأثير سيمون دو بوفوار بشكل رئيسي، من أجل حريتهن ومساواتهن ووضع حدّ نهائي لأنواع التمييز القانوني والاقتصادي. أما نساء أميركا الشمالية فقد أكّدن، بالعكس، على هويتهن الأنثوية تحت طائلة احتجاز أنفسهن ضمن البحث عن نقاء طائفي خطير. ومثل هذه المعارضات نجده لدى كل الفئات المقهورة ابتداء من الأقليات، كذوي الجنسية المثلية، وانتهاء بأكثريات الجنوب التي تناهض أقليات الشمال.

فلنرفض الإختيار بين فقدان الهوية والغيتو، بين الاستيعاب والثقافة المضادة. فالحل الأول يأبى الاعتراف بأية استقلالية لأولئك الذين يجب أن يُستدمجوا ضمن أكثريةٍ تنتحل لنفسها فقط صفة الجامعية. والحل الثاني يقطع كل أسباب الاتصال، ويتقوقع على هوية أعيد بناؤها على العموم بشكل مصطنع. فالديموقراطية لا تجد مكانها لا في الأول ولا في الثاني. كما أن محو الماضي من أجل الدخول إلى المستقبل لا يقل خطورة عن مصادرة تقنيات الحاضر، تقنيات الصناعة النفطية مثلاً، من أجل المحافظة على نقاء ثقافي يُتّخذ ذريعة لبناء حكم مطلق. فالديموقراطية ليست موضعاً للتفاوض بين مصالح متعارضة وحسب، إنها ليست سوقاً سياسية. بل هي قبل كل شيء المجال العمومي المنفتح الذي تتوافق فيه الذاكرة والمشروع، العقلنية الوسائلية والميراث الثقافي.

وإذ تناضل الذات على هاتين الجبهتين فإنها تفتح فُرجة من الحريات بين هاتين

الغايتين اللتين غالباً ما تعودان فتلتقيان وتسدّانها. لذا لا تعود الديموقراطية إلا تدبُّراً حذراً للقرارات السياسية إذا لم يعتبرها كلٌّ منا بمثابة الشرط المؤسساتي لبناء الذات وتحرّرها.

والمسافة اليوم لا تني تتّسع بين الذين يعتبرون أنفسهم مستأمنين على رسالة آلهية أو على تراث قومي، والذين يحدّدون الذات بجامعية العقل وحسب. فينادي هؤلاء بقانون واحد يسري على الجميع، ردّاً على أولئك الذين يزعمون الكلام باسم الايمان الحقيقي وحده. نزاع ثقافي يقترن بنزاع مجتمعي، فضلاً عن أنه يعمل على انقسام الحركات المجتمعية، لأن هذه الحركات كانت توجّه قوى فاعلة مخصوصة باتجاه أهداف عامة كالحرية والعدالة. ألسنا نجد أنفسنا مُتناهبين بين مواقف متناقضة؟ إنني أُدافع بلا تحفظ عن حق سلمان رشدي بنشر كتبه، وينبغي شجب التهديد بالقتل الذي أطلقه آية الله الخميني وخلفاؤه ضدّه. كما أتمنى، بإزاء ذلك، أن يصار إلى تعليم المعتقدات الدينية في المدارس الرسمية، وأدافع في الوقت نفسه بلا تحفظ عن علمنة التعليم. ألست أبرهن بذلك عن تناقض وتشوُّش؟ لا أعتقد. يجب إدانة الدولة الطائفية أو القوموية أو الثيوقراطية، لأنها تلغي الفصل بين الكنيسة ـ أو بين ثقافة ما ـ والدولة الذي يُعتبر ركناً من أركان الديموقراطية الحديثة. ولكن على صعيد الأشخاص وخبرتهم المعيوشة، وإذن بالنسبة لما يتعلق بالذات الشخصية، لا يستطيع المرء أن يُكرِه على الاختيار بين الفردوية العقلانية والوعي بالانتماء إلى طائفة وإلى ذاكرة جماعية. فالعرقية إذا كانت دلالة على الانتماء إلى طائفة ممثلة بسلطة سياسية أو حتى مجسّدة مجرّد التجسّد بجماعة تقيم على أرض معينة كالحي أو البلد أو المنطقة، تكون مشبعة بالمخاطر على الديموقراطية. أما إذا كانت، بالعكس، عنصراً من عناصر الهوية الشخصية، فهي من إحدى مقوّمات الذات. إن مَثَلنا الأعلى لا يمكن أن يكون بلوغ الجامع والشامل بتجرّدنا عن كل خصوصياتنا. بل ينبغي أن يكون توفيقاً بين أقصى درجات الجامعية الممكنة وأقصى درجات الخصوصية الممكنة. إننا بحاجة جميعاً إلى التشبه باليهود، إذ إن اليهود نحوا أكثر من معظم الآخرين في أن يتبنّوا جامعية الفن والعلم والفكر، وأن يظلوا متمسّكين في الوقت نفسه بشعب وتراث وتاريخ.

وهذا المبدأ العام قد يكون قابلاً للتطبيق على عدد كبير من المشكلات المجتمعية. فهو يطبَّق مثلاً على استدماج المهاجرين. إذ كيف السبيل إلى التوفيق بين العقلنة التقنية والادارية وبين تنوع الثقافات، بدون الوقوع في الطائفية المنغلقة، من جهة، أو في اليعقوبية المستعمِرة، من جهة أخرى؟ السبيل الوحيد إلى ذلك، هو أن نأخذ بالهوية وبالاستدماج وأن نضع فوقهما الحرية والإبداع الشخصيين وخاصة الحقوق الأساسية

للشخص البشري. هكذا يجب على البلدان التي تستقبل المهاجرين أن ترفض، باسم هذه الحقوق، عاداتٍ تجعل من المرأة كائناً تابعاً ودونيا من الناحية المجتمعية، كما أن عليها أن تدين تدابير التمييز والفرز التي تمسّ هؤلاء المهاجرين.

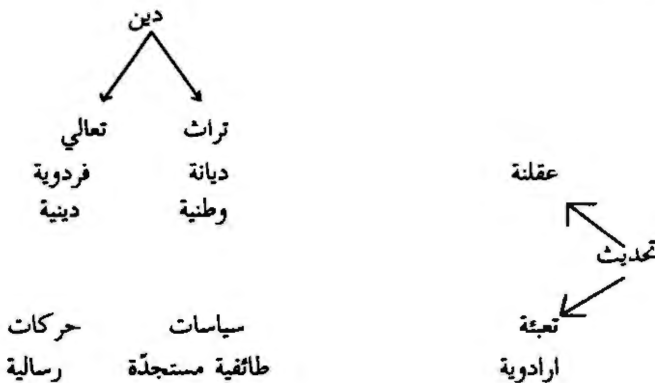
فالديموقراطية معركة ضدّ الواحد الأحد، ضد السلطة المطلقة، ضدّ ديانة الدولة، ضد دكتاتورية الحزب أو دكتاتورية البروليتاريا. وما يسمح بالاتصال بين الأفراد والجماعات على اختلافها لا هو الاعتماد المشترك على العقلنية ـ إذ إن الأفراد يذوبون في هذه العقلنية بدلاً من التحاور ضمنها فيما بينهم ـ ولا هو احترام ثقافة الآخر الذي لا يعدو كونه مجرّد تسليم بوجود الاختلاف، بل هو الجهد المشترك لإيجاد الحرية داخل كل فرد من الأفراد وبينهم مجتمعين. إن ما هو مشترك بيننا، بمعزل عن تمسّكنا بأشكال معينة من الجامعية من جهة، وبممارسات ومعتقدات وأشكال مخصوصة من التنظيم المجتمعي من جهة أخرى، هو عزمنا على أن نعيش وجوداً لا يكون مجرّد وضع من الأوضاع، بل يكون عملاً ومقدرة على أن نتعرّف في الآخرين على الرغبة نفسها في أن يكونوا ذواتاً، على رغبة المرء في أن يقول «أنا» فعلت كذا وكيت، و«أنا» شعرت بكذا وكيت، رغبته في أن يكون مسؤولاً عن ذاته وعن أولئك الذين يتقاسم الحياة معهم. ولأن علينا أن نجعل رغبة الحرية هذه في صُلب وجودنا، فإن من واجبنا أن لا نسلّم أبداً بالقطيعة التامة بين الماضي والمستقبل، بين المشاعر والعقل، أو بين الرجل والمرأة اللذين طالما وقع على كل منهما الاختيار لتحمُّل دنيا مختلفة عن دنيا الآخر، لكنّ إحداهما، دنيا الحياة الخاصة، كانت مستتبعة للأخرى، دنيا الرجل، التي كانت دنيا الحياة العامة.

الدين والديموقراطية

تتركّز اليوم نقاشات حامية حول المعنى الذي ينبغي إضفاؤه على عودة الشأن الديني، على ما يسمّيه جيل كيپيل **ثأر الله**. فإذا لم يكن الدين إلا عبارة عن تراث الطائفة ووعيها الجماعي، بينما تنتمي الحداثة والديموقراطية انتماءً كلياً إلى دنيا التغيُّر، وإذا كان علينا، بالتالي، أن نعارض معارضةً تامة بين ما سمّاه رالف لنتون الأوضاع الموروثة والأوضاع المكتسبة، بين ما هم عليه البشر وبين ما يفعلونه، فينبغي لنا أن نسارع إلى القول بأن الديموقراطية والدين ينتميان إلى عالمين لا يقلاّن في تضاربهما عن تضارب الحداثة والتقليد من حيث تعريفهما. لكن الدين لا يقتصر على وعي طائفي ولا على نقل لتراث من التراثات عن طريق كنيسة من الكنائس. بل هو أيضاً نقيض ذلك، أي أنه الفصل بين الروحي والزمني، سواء اتّخذ الروحي شكل أخلاق تتعلّق بالسريرة والنقاء

أو اتّخذ شكل الاستعانة بإله واحد متعالٍ. ومن المعلوم أن الحداثة لا تقتصر على العقلنة والعلمنة، بل هي أيضاً سلطة وجهاز لمراقبة المجتمع. فالعلاقات بين الدين والتحديث لا تقتصر إذن على التعارض المباشر، لأن التوفيق بينهما قد يتّخذ أربعة أشكال أولية.

إن التراث الديني آخذ بالتحول في المجتمعات المعلمنة الحديثة إلى أخلاق مجتمعية شدّد مراقبو المجتمع الأميركي، من توكفيل إلى روبرت بيلا، على أهميتها في تلك البلاد، وعلى اتخاذها في فرنسا شكلاً جمهورياً. فالقيم الدينية والضوابط المجتمعية تعود فتلتقي حتى في البلدان التي تعترف بفصل الكنائس عن الدولة، كما هي الحال في الولايات المتحدة. غير أن الدين قد يتحوّل في الأمكنة التي لا يكون التحديث فيها جوّانياً بل هدفاً من أهداف سياسة إرادوية، إلى قوة تعبوية سياسية، كما كانت الحال في إيران. هذه هي الحالة التي يكون فيها النزاع بين الدين والديموقراطية نزاعاً مباشراً. لكن بوسع المرء أن يشك بأن تسفر الديانة الوطنية على الدوام عن مفاعيل ديموقراطية، كما أن له أن يقلق من امتثالية المجتمعات التي تقوم لحمتها على قيم أخلاقية ودينية. أما الاستعانة بمبدأ روحي متعالٍ فهي، بالعكس، تُقيم مع الديموقراطية علاقات إيجابية، سواء في المجتمعات الآخذة بالتحديث الجواني، لأن الفردوية الدينية تحمل معها ـ حتى ولو أدت إلى ازدهار الملل والشيع ـ عنصراً من عناصر الدفاع عن المستضعفين، عن الذين يذهبون ضحايا تسيّب المجتمعات الآخذة بالتغير السريع، أو في المجتمعات التابعة عندما يكون العمل الطائفي المستجدّ مصدر قوة تحريرية كبيرة تزوّد الحركات التي تناهض سلطة سلطوية. فلماذا لا نضع نصب أعيننا إلا جانباً واحداً من جوانب العلاقات بين الدين والديموقراطية هو أسوأها جميعاً؟ لماذا لا نرى في الدين (البوذي أو اليهودي أو الاسلامي) قوة من قوى التحرر أيضاً؟



صحيح أن الحركات التي أُطلق عليها اسم الحركات الاستيحادية، والتي تعارض العلمنة وتسعى من جديد إلى توحيد السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبالتالي إلى الخلط بين الدين والسياسة، كانت أبرز الحركات، وإنها هي التي أسفرت عن أهم المضاعفات السياسية، سواء في العالم الاسلامي أو في إسرائيل. لكن دورها لا يتفسّر بطبيعة الدين بمقدار ما يتفسّر بالنضالات القومية والقوموية التي انخرطت فيها البلدان المعنيّة بها. فلا ينبغي الخلط بين الملابسات السياسية التي ينطوي عليها معتقد ديني ما وبين استخدام سلطة من السلطات القوموية السلطوية لتراث ديني ما. أما القول الذي يتردد باستمرار والذي يذهب إلى أن الأديان أو بعضها، كالاسلام بوجه خاص، ترفض من حيث المبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الطينية، فهو يستند إلى تصوّر للتاريخ لا يسعنا القبول به، وكأن هذا التاريخ لم يكن إلا حقلاً تطبيقياً لمشاريع ثقافية أو سياسية أو مجتمعية، لكن جوهرها خارج التاريخ. فالحكمة تقتضي أن يبحث المرء في الظروف التاريخية التي أدت إلى تقديس النصاب المجتمعي، أو، بالعكس، في تلك التي كان فيها لاستقلال الزمني استقلالاً نسبياً عن الروحي أهمية تقلّ أو تكثر.

بالنسبة للمسيحية، ينبغي أن نقول، في الوقت نفسه، إن الكنائس المسيحية قد جمعت بشدّة بين السلطتين ودافعت، بالتالي، عن المراتب وعن الرقابات المجتمعية المفروضة على مجتمعات تقليدية، وأن النزاع بين البابا والامبراطور، أي الفصل بين السلطتين، هو الذي مهّد، بصورة عكسية، طرقات الديموقراطية. كما نستطيع أن نضيف أيضاً أن البروتستانتية إذا كانت قد عزّزت الفردوية الديموقراطية، فإنها قد عزّزت أيضاً الديانة المجتمعية، في حين أن الكاثوليكية قد دعمت الملكيات المطلقة مدة طويلة، لكنها تعهّدت حياة صوفية وقطيعة مع النسق المجتمعي كان لهما أن يمهّدا الطريق أمام النضالات التحررية.

لم يعد بوسعنا القبول بالمنطق الجمهوري المتطرف الذي وصل إلى حدّ الاستعانة بتدخّل الدولة السلطوي، في المكسيك مثلاً، ضد نفوذ الكنيسة في أوساط المجتمع الريفي. كذلك لا يسعنا القول، بصورة عكسية، إن الكنيسة كانت على الدوام في بعض البلدان كبولونيا مثلاً، على رأس النضالات الديموقراطية، إذ إن علاقات الدين والديموقراطية تظل علاقات معقّدة بل ومتناقضة. فالأمر الملحّ اليوم هو الاعتراف الواضح بالنزاع الكلي الناشب بين الاستيحادية والديموقراطية. لكن من الخطورة بمكان أن لا يرى المرء أيضاً في كثير من الحركات التي تستلهم الدين أشكالاً تستعين بالديموقراطية على تحرير الشعب، حتى ولو كانت هذه الاستعانة تُستخدم في أغلب الأحيان من قِبَل أنظمة سلطوية لتعزيز سلطتها الخاصة.

إن أشدّ المدافعين عن فلسفة الأنوار تطرّفاً يعتقدون أن الفكر العقلي والعلمي من شأنه أن يعزّز الديموقراطية، وأن المجتمع الديموقراطي ينبغي أن يكون شفّافاً وطبيعياً، في حين أن كل استعانة بشعب أو بثقافة أو بتاريخ تظل مثقلة بقوموية ما وتعزّز حكماً سلطوياً. إن التاريخ الذي يجري أمامنا الآن يخالف هذا الموقف، خاصة في أميركا اللاتينية حيث نجد حركات شعبية مدينية ذات منحى ديني ناضلت ضد الدكتاتوريات العسكرية بفعالية أشدّ من فعالية الطبقات الوسطى المتعلّمة وإنما المفتتنة بحظوظ الإثراء وفرص التسلّق المجتمعي التي توفرها لها أنظمة سلطوية أعادت العمل بقوانين السوق. إننا على علم تام بالمخاطر القصوى التي تنجم عن الطائفيات، وينبغي أن ننادي بصوت عال أن الطائفية لا تتفق مع الديموقراطية. لكننا لا نستطيع الخلط بين السياسات الطائفية وبين الأسباب الدينية أو الثقافية التي تدفع إلى مقاومة القمع الذي اعتبره المفكرون الليبراليون حقاً من الحقوق الأساسية. فإذا نحن أدنّا كل تظاهرات الحياة الدينية بوصفها معادية للديموقراطية، فإننا نخشى على أنفسنا من الانغلاق على عقلانية متطرفة تفضي بنا إلى إنكار دور القوى المجتمعية الفاعلة وتوجّهاتها الثقافية، فضلاً عن نزاعاتها المجتمعية، في ابتداع الديموقراطية.

ثوريّون وديموقراطيون

تكمن مأساة الحركات الثورية في أن الكثيرين من الديموقراطيين الذين شاركوا فيها قد تحولوا إلى قادة أو إلى مشاركين فعليّين في نظام سلطوي. فاعتبار جميع الذين شاركوا في الحركات المذكورة بمثابة الديموقراطيين أمر لا يقلّ خطأً عن إدانتهم جميعاً باعتبارهم خصوماً للديموقراطية. كذلك الأمر بالنسبة لإطلاق صفة الديموقراطية على كل الذين يتولّون إدارة منشآت استهلاكية أو مؤسسات للاتصال الجماهيري. فهو أيضاً خطأ لا يضارعه إلا اعتبارهم جميعاً بمثابة الديماغوجيين الذين يتلاعبون بالشعب ويضلّلونه. فالقادة الذين أطاحوا بالأوليغارشيات والأنظمة القديمة باسم القوى الشعبية، كثيراً ما اعتقدوا، في البداية، بضرورة دكتاتورية البروليتاريا أو بضرورة حكم قوموي سلطوي يتولى قيادة حرب تحريرية. فاختاروا والحالة هذه طريقاً متعارضة مع طريق الديموقراطية. لكن الذهنية الديموقراطية لم تكن غائبة عن الحركات المجتمعية التي اعتمدوا عليها. يشهد على ذلك مناداة هذه الحركات بالحرية ضد التعسّف، وأخذها الكلام باسم الشعب، ومطالبتها بحرية اختيار الحاكمين من قِبَل المحكومين. فمن الصعب دائماً على المرء أن يفصل بين الذهنية الديموقراطية والعمل الثوري، إذ إن كل حركة مجتمعية تنطوي في ذاتها على حركة مجتمعية مضادّة. أما ما يقطع الطريق على الديموقراطية،

فهو نفي القوة المجتمعية الفاعلة، ونعت العمل الجماعي بأنه تعبير عن تناقضات سستام من سساتيم السيطرة. أما في كل الأماكن التي نجد فيها، بالعكس، أن العمل يرمي إلى ازدياد قدرة إحدى القوى الجماعية الفاعلة على العمل، سواء كانت طبقة أو أمة بشكل خاص، فإن الذهنية الديموقراطية تكون حاضرة. فالحركة المجتمعية والديموقراطية تتلازمان تلازماً شديداً وتتعارضان سويّةً مع تلازم الطليعة والثورة. وحتى في أقصى مراحل البُعد عن التنمية الجوانيّة وحيث نجد طبقة أو سلطة سياسية تمارسان سلطة تعسفية وتحدّان أو تمنعان الحرية السياسية، فإن الذهنية الديموقراطية تظل قائمةً ما أن يوجد الأمل بجعل التنمية الجوانية ممكنة وبازدياد دور قوى المجتمع المدني الفاعلة. وبالتالي فما أن ترتبط النضالات من أجل التنمية بالنزاعات الداخلية في مجتمع ما، وما أن يجري الحديث عن وعي العاملين أو عن المواطنية لا فقط عن جيلٍ راح ضحية أو عن استلاب، حتى تصبح الديموقراطية هدفاً من أهداف العمل الجماعي، حتى ولو كانت تذهب، في كثير من الأحيان، ضحية الرغبة بالسلطة المطلقة التي تعتمل في أنفس القادة المتعسكرين بفعل حروب التحرير المجتمعي أو القومي.

لم يعد أحد يتجرّأ اليوم على المماهاة بين الديموقراطية والثورة والأنظمة «الشعبية». وقد تعلّمنا اتخاذ الحيطة تجاه الكلام الغنائي المطرب الذي يدور حول اتجاه التاريخ. لكن علينا أن لا نقع في الطرف المعاكس إذ نرفض رؤية الذهنية الديموقراطية حيث يجري النضال والعنف وحيث يكون هناك احتمال كبير، والحق يقال، بأن يتردّى الوضع باتجاه التعبئة السلطوية. لقد كانت الذهنية الديموقراطية حاضرةً، في كثير من الأحيان، في نضالات التحرر القومي كما في النضالات المجتمعية، وعلى رأسها الحركة العمالية. ولكن عندما ضعفت هذه الحركة وصارت تؤمن بقوانين النمو التاريخي أكثر مما تؤمن بعملها وفعلها، صارت الديموقراطية مهدّدة وتعرضت للحجر، لأن القوى الفاعلة لم تعد تبدو إلا بمثابة الأدوات التي تستعملها الحتمية. أما عندما يتحدّد النضال المجتمعي، بالعكس، بوصفه حركة مجتمعية، أي بوصفه تواجهاً بين أخصام مجتمعيّين يتنازعون على رقابة الموارد وعلى النماذج الثقافية التي يُفترض بالمجتمع أن يعتمدها، فالعمل الجماعي يرتبط عندئذ بالديموقراطية، على نحو ما أشرنا عندما أتينا على ذكر الروابط القائمة بين النقابية العمالية والديموقراطية الصناعية، لا في أوروبا فقط بل في كثير من مناطق العالم. إن ما يشكل الخطر الأكبر على الديموقراطية هو تصوير المجتمع كسستام من السيطرة المطلقة التي لا تكتفي باستغلال المقهورين واستبعادهم بل تحرمهم أيضاً من الوعي وتحقنهم بالوعي المزيّف. هذا وقد تأثرت الاجتماعيات والتأريخ تأثراً شديداً بهذه

الصورة المتطرفة التي تجعل النسق المجتمعي مقتصراً على لغة السيطرة وإعادة إنتاجها. إن هذه الصورة تحول دون التعرف على الحركات المجتمعية، فهي لا ترى إلاّ ضحايا للسيطرة أو عملاء لها، لكنها لا ترى قوى فاعلة. وهذا التشاؤم الذي كان له تأثير أرجحي، خاصة في الستينات والسبعينات، سواء في أميركا اللاتينية أو في أوروبا، غالباً ما أضعف القوى المجتمعية الفاعلة وأدّى إلى تأثير معاكس لتأثير الأفكار الديموقراطية التي نبذت بعنف واحتُقرت بوصفها أفكاراً إصلاحية برجوازية صغيرة. فإذا كانت فكرة الديموقراطية تتمتّع بمثل هذه الجاذبية التي تتمتع بها في أواخر هذا القرن، فلأن الآمال التي ولدت من هذه الرؤية الثورية قد مُنيت بالفشل. ولأن حركات التحرر الشعبي والقومي غالباً ما تحوّلت إلى دكتاتوريات سرعان ما غدت بدورها أجهزة قمعية وعوائق في وجه التنمية، فإننا ننتظر من الديموقراطية أن تتدبّر أمر التحولات المجتمعية على نحو أفضل بأن تخفّف من التفاوتات والإجحافات.

الفصل الثالث

دقرطة في الشرق والجنوب؟

ما بعد الشيوعية

طغى القضاء على الأمل الديموقراطي بواسطة الحزب ـ الدولة والتعبئة السلطوية التي فرضها هذا الأخير على المجتمع، على قلب القرن العشرين، من فاشية موسوليني إلى الثورة الثقافية الصينية. أما نهاية هذا القرن فقد طغت عليها حركة عكسية قوامها انهيار أو تفكك الأنظمة الارادوية، أي الدول التعبوية. واستغرق الذين لم يشاؤوا التمهيد لنشأة مجتمع مدني في الروتين البيروقراطي، وصراعات الكتل، ورفض التجديد، وانعدام الجدوى والفعالية، وذلك لعدم اعترافهم بعقلنية العالم الاقتصادي، وافتقادهم لسستام سياسي قادر على تدبُّر أمر التوتّرات القائمة بين الجماعات المجتمعية. وتبدو لنا البريسترويكا أبعد عن محاولة التحرير منها إلى مرحلة التفكك التي لم يفلح غورباتشوف بوقف تسارعه، مثلما أن كيرنسكي لم يفلح في زمانه بوقف تفكك روسيا القيصرية. فمن تشيرنوبيل إلى حرب أفغانستان، برهن النظام السوفياتي على عجزه عن تدبُّر مشاريعه بالذات، فتناقص التعاظم أو التغي، وأظهر مشروع حرب النجوم الأميركي، بالغاً ما بلغ من انعدام الواقعية، عجز الصناعة الالكترونية السوفياتية عن تأمين تكافؤها مع الولايات المتحدة. أما الحكومات القوموية التي كانت مظفّرة إبّان اجتماعها في باندونغ، فسرعان ما تبيّن ضعفها، لا في مصر وحسب، حيث تجلّى هذا الضعف عبر كارثة عسكرية، بل أيضاً في الجزائر، رغم ميراث حرب التحرر القومي ورغم ما قدمه النفط للاقتصاد، بل حتى في البرازيل التي شهدت، بعد مدة رئاسة جوسلينو كوبتشيك الباهرة، اضطراباً اقتصادياً وسياسياً قارّاً ما لبث أن أدّى إلى انقلاب عسكري. إن القدرة

على الاحتجاج في وجه الأحزاب ـ الدول تتصف، على العموم، بالضعف، لأن الأحزاب المذكورة تكون قد قضت على المجتمع أو أخضعته لرقابتها الشديدة. ولم تكن هذه القدرة على قسط من الأهمية في العالم الشيوعي إلا في البلدان التي كان انتماؤها للمجتمع الغربي انتماءً قوياً، كما في بولونيا، حيث اجتمع الوعي القومي، والوعي الديموقراطي، والمطالب العمالية اجتماعاً وثيقاً بعد اضرابات أورسوس ورادوم، عام ١٩٧٥، نظراً لتحالف المثقفين الديموقراطيين من الـ KOR مع الحركة القومية والشعبية ذات الصبغة الكاثوليكية الواضحة التي كان ڤاليسا أبرز شخصياتها. كانت تلك حركة مجتمعية كلّية (توتالية)، مجتمعية وثقافية وتاريخية في آن معاً، لكنها كانت نموذجاً يُحتذى أكثر مما هي حركة فعّالة، أي أنها كانت مثقلة بالذهنية الديموقراطية أكثر مما كانت قادرة على الإطاحة بنظام معاد للديموقراطية استطاع في النهاية أن يعلن حالة الحرب في ١٣ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨١. وعندما تخلّى الاتحاد السوفياتي عن امبراطوريته، ونظامه، وأخيراً عن وجوده بالذات، لم تنطلق إعادة بناء الحياة المجتمعية من حركات شعبية أو من أفكار جديدة، بل انطلقت من التدبُّر الاقتصادي. كان من اللازم قبل كل شيء إلغاء الرقابة التي يمارسها الحزب ـ الدولة على المجتمع بأسره. وكان ذلك يقتضي تحرير الاقتصاد تحريراً كاملاً. لم يكن من الممكن مواجهة التوجيهية السياسية والايديولوجية إلاّ بالاقتصاد السوقي، لأنه يعني قبل كل شيء إلغاء رقابة الدولة على الاقتصاد. وبما أن النظام السوفياتي كان توتاليتارياً، فإن هذه الحرية الاقتصادية بدت في نظر الكثيرين بمثابة الدخول المباشر في الديموقراطية، بل حتى في مرحلة الازدهار والرخاء، وهذا وهم تكشف في معظم الحالات، لا سيما في الاتحاد السوفياتي، لكنه لا يحول دون أن يكون الخروج من النظام الشيوعي أمراً لا مردّ له. فالأحزاب الشيوعية في طريقها إلى الزوال.

إن هذا الوضع يتعارض مع وضع الثورات. إذ لم تعد المسألة مسألة مجابهة الوضع الهبائي بإرادة مركزية، بل صارت مسألة إلغاء الرقابة السياسية الغاشمة وتحرير الشعب من ربقتها. من هنا هذا الشكل الغريب من الطفرة التاريخية. لقد قال لي أحد الأصدقاء البولونيين ممن كانوا أبرز وجوه حركة سوليدارنوسك عندما التقيت به في فرصوفيا بعد ١٩٨٩: «لقد أتيت منذ عشر سنوات لتعرف لماذا أنشأنا حركة مجتمعية. وها أنت تعود اليوم لتفهم لماذا لم تعد لدينا مثل هذه الحركة». وفي هذ الكلام أكثر من طرفة. إذ إنه لم يعد هناك، في الواقع، لا قوى فاعلة ولا حركات مجتمعية ولا سجال بين أفكار في البلدان التي أصبحت بلداناً ما بعد ـ الشيوعية. فالوعي، والسياسة، والنزاعات المجتمعية

لا تحتل من معمعة التغيرات المتلاطمة إلا حيّزاً هامشياً جداً. أما الأولوية المطلقة فهي للتغيرات الاقتصادية، فقد حلّ السوق محلّ الحزب ـ الدولة كسيّد مطلق للمجتمع.

واضح أن لا مجال للديموقراطية هنا، فالضعف الشديد الذي أصاب الحياة السياسية في روسيا وفي أوكرانيا يحول دون الكلام على ديموقراطية في هذين البلدين اللذين يتخبّط سكانهما بمشكلات هائلة، لكنهم يعلمون أنهم خرجوا نهائياً من السستام القديم الذي قلّما يأسفون عليه. وكلمة الديموقراطية كثيراً ما تستعمل هنا كمرادف للاقتصاد السوقي أو للحضارة الغربية، لكنها خالية من المعنى. وهذا ما يجعلنا نذكّر المسؤولين عن هذه البلدان كما نلفت نظر محلّلي أوضاعها إلى النقطة التي انطلقنا منها في هذا البحث: فالقضاء على الرقابة السياسية والايديولوجية المفروضة على الاقتصاد شرط أول من شروط الدقرطة، لكنه بحدّ ذاته لا يكوّن ديموقراطيةً. فحتى يكون هناك مجتمع نام وديموقراطي في آن معاً، وحتى يكون هناك، بالتالي تنمية جوانية، ينبغي أن يضاف إلى هذا الشرط السلبي ثلاثة شروط إيجابية على الأقل: دولة قادرة على اتخاذ القرارات، وموجّهون اقتصاديون راغبون بالاستثمارات والتعهدات الإنشائية، وعملاء سياسيون يتولون إعادة توزيع المداخيل وتخفيف التفاوتات. إن هذه الشروط الثلاثة تتساوى في أهميتها في كل بلدان العالم، لكن ما يحدّد وضعاً تاريخياً معيناً هو الترتيب الذي ينبغي أن يُراعى في إيجادها.

كانت البلدان الشيوعية قد أقامت نوعاً من المساواتية، بين سكان المدن على الأقل، وبالمقارنة مع بلدان الجنوب الآخذة بالنمو حيث نجد استهلاكاً فاحشاً جداً. بالمقابل، كانت سيطرة النومانكلاتورا المديدة قد قضت على التنظيمات القانونية والادارية. فبناء الدولة، والحالة هذه، يأتي على رأس الأولويات، خاصة في الاتحاد السوفياتي السابق حيث يتوقف كل شيء على شخص الزعيم أو على حفنة قليلة من القادة. والمتعهدون وأصحاب المشاريع لا يظهرون إلى حيّز الوجود إلا بعد تكوُّن الدولة. أما بدونها، فيظلّ الاغتناء وجمع الثروات عن طريق الحصول على امتيازات من الدولة أو عن طريق المضاربة مع الخارج أسهل من الانخراط في السوق التي ما زالت تدب فيها الفوضى. لكن هذا التحديث الشرس سرعان ما يتعرض لخطر الانفصام الشديد بين المبادرات الاقتصادية والواقع المجتمعي. فيلجأ السكان عندئذ، بعد أن تتضرّر مصالحهم تضرراً مباشراً، إلى شعبوية أو قوموية متطرفتين، ويستنجدون على أوضاعهم بمخلّص يرعاها، ويثأرون لآلامهم ومعاناتهم بصبّ النقمة على كبش محرقة أو بالانكفاء على استيحادية عدائية.

ليس هناك ما يساعد على تلافي هذه الأخطار إلا سستام سياسي ديموقراطي تُعاد

بناؤه من جديد. فإذا كانت بلدان أوروبا الوسطى ما بعد الشيوعية قد أقامت لنفسها بسهولة مستاماً سياسياً جنّبها خطر القطيعة المجتمعية والسياسية، فلأن الدولة لم تتعرّض للقضاء عليها، ولأن بولونيا والمجر ـ التي استفادت من النتائج الإيجابية للاصلاح الاقتصادي منذ ١٩٦٨ ـ قد تشكلت فيهما طبقة من المتعهّدين بسرعة عجيبة، فكانت الديموقراطية ولا تزال الآن العنصر المركزي في نجاح هذين البلدين. لقد واجهت المجر مشكلات قومية حادّة، نظراً لأن ثلث الذين يعتبرون أنفسهم مجريّين يعيش خارج حدود المجر، في رومانيا وسلوفاكيا وفوجفودينيا. لكنها لم تشهد حتى الآن مدّاً قومومياً، بل إنها شهدت عام ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ إنشاء حركة قوية معادية للعنصرية، تتّجه بشكل خاص نحو الدفاع عن الغجر، وكان لها أن تضع حدّاً لذلك الصعود الخطر الذي عرفه الزعيم اليميني المتطرف زوبكا. أما بولونيا التي كانت أول من غامر باعتماد برنامج لتحرير الاقتصاد تحريراً نهائياً، فسرعان ما ابتعد سكانها عن الأحزاب «اليسارية» التي دعمت هذا البرنامج، والتجأوا إلى شعبوية قومية وكاثوليكية دفاعية، مما عزّز الاتجاهات المعادية لحركة سوليدارنوسك ضمن الكنيسة، إلى أن وصلت البلاد إلى حافة الانفجار. لكن السستام السياسي، تعزّزه حكمة فاليسا رئيس الجمهورية، تمكّن من استيعاب التوترات، وكانت حكومة السيدة سوشوكا بصدد تحقيق بداية نهوض اقتصادي، عندما انفجرت النقمة الشعبية عام ١٩٩٣ وأدّت إلى انتصار الشيوعيين السابقين في الانتخابات دون أن يعني ذلك إمكانية العودة إلى النظام القديم. لكن ما هو أهمّ من هذه الأزمات التي تعبّر عن شراسة التغيير الذي يتعرّض له السستام الاقتصادي، هو استقرار السستام السياسي الذي كان قادراً على تدبُّر التوترات الدراماتيكية دون أن ينفجر. فالمفارقة واضحة جلية بين هذين البلدين والاتحاد السوفياتي. إذ إن الافتقاد لسستام سياسي، فضلاً عن النزاع المستشري المكشوف بين يلتسين رئيس روسيا الجديدة المنتَخَب وبين سوفيات أعلى موروث عن الاتحاد السوفياتي السابق، لم يؤدّيا إلى شلّ الحياة السياسية وحسب، بل ساهما أيضاً في تأخير النهوض الاقتصادي. فإذا لم تتوصل روسيا إلى تنظيم سستام سياسي، وإقامة نقاش فعلي بين أحزاب قادرة على تمثيل مصالح ومشاريع مختلفة، فإنها ستصبح عرضة لاجتياح الفساد، والمضاربة، والعنف، فلا تؤدّي هذه الفوضى كلها إلا إلى نظام سلطوي لا تحمي البلاد من شرّه حتى الآن إلا ذكريات النظام الشيوعي المنهار التي ما زالت عالقة في أذهان الناس. ليس الاقتصاد السوقي هو الذي يعيد بناء المجتمع بفضل مزايا خاصة يتمتّع بها. ولا هي القوة البناءة التي تتمتّع بها حركة مجتمعية أو سياسية أو ثقافية. ليس الشعب هو من يخلق مجتمعاً جديداً، ولا النهوض الاقتصادي هو الذي يعيد الانتظام إلى حركة المجتمع. فبين اقتصاد مصاب

بالانهيار وقوى مجتمعية وثقافية صارت في حكم المقضيّ عليها، ليس هناك ما يشكّل العامل الحاسم في نجاح ولادة روسيا ما بعد الشيوعية أو فشلها إلا المؤسسات السياسية.

بعد مضيّ عامين على الانقلاب المحافظ الذي أدى إلى تعطيل الحزب الشيوعي وإلى سياسة الانفتاح على السوق التي قادها ايغون غايدار، نشبت مواجهة عنيفة جديدة بين يلتسين وخصومه بيّنت بما لا يقبل الشك فشل عملية إعادة البناء السياسية. وليس من الأكيد أن الانتخابات العامة التي جرت في كانون الأول ١٩٩٣، وإبرام الدستور الجديد، من شأنهما أن يجنّبا روسيا التي تتعرّض لمدّ قومويّ شعبوي شديد، خطر الفوضى أو أن يوجّهانها باتجاه الديموقراطية وباتجاه التنمية. فاحتمال فشل عملية البناء هذه احتمال كبير، بل إن الكثيرين يتخوّفون من تطور سلطوي تشهده روسيا التي لا يسعها أن تنسى أنها كانت الاتحاد السوفياتي، إحدى القوتين العظميين اللتين تسيطران على العالم.

هذا ولم يستطع شيء أن يوقف، في بلدان أخرى، صعود القوموية الاستدماجية التي أدت إلى الحرب والبؤس في منطقة القوقاز وفي يوغوسلافيا السابقة. كما أن رومانيا لم تنجح، رغم اعتمادها لقسط أدنى من الشراسة، في إعادة بناء سستام سياسي ديموقراطي نظراً لشدة وطأة القوموية الشيوعية التي أوجدها تشاوسيسكو والتي يوفق الرئيس ايليتشو بين إرثها وبين انفتاح اقتصادي وسياسي محدود. أما تشيكوسلوفاكيا فإن انفجارها لا يعود إلى المواجهة التي حصلت بين تيارين قومويّين، بل إلى عجزها عن تدبُّر العواقب المجتمعية التي نجمت عن الانفتاح الليبرالي للاقتصاد. وبما أن هذه العواقب قد أضرّت بسلوفاكيا ضرراً بليغاً فقد سعت لحماية نفسها عن طريق الاستعانة بشعبوية ميسيار القوموية، بينما استمرت بوهيميا كلوس على نهجها الليبرالي الحذر يحدوها الأمل بأن تسرّع الاستثمارات الالمانية عملية اندماجها بالغرب بعد تخلّصها من سلوفاكيا.

هكذا استطاعت بولونيا إذن، بفضل وعيها القومي الشديد، أن تتلافى خطر القطيعة بين الانفتاح الاقتصادي وردود الفعل الشعبوية التي وقعت فيها تشيكوسلوفاكيا. أفلا يبرهن هذا التطور على أن الديموقراطية شرط أساسي من شروط التنمية، وأن الاقتصاد السوقي لا يضمن بحد ذاته لا التنمية الاقتصادية ولا الديموقراطية السياسية، رغم كونه شرطاً ضرورياً لكليهما؟ ذلك أن التوحيد بين القرارات الاقتصادية، والسلطة السياسية، والمرجعية الايديولوجية، وجمعها بيد قائد واحد أو حزب ـ دولة واحد عائق لا سبيل إلى تجاوزه ينتصب في وجه التنمية كما في وجه الديموقراطية. إن هذه البديهية ينبغي أن تضع حداً للالتباس الذي غالباً ما يتعهّده الذين يخلطون بين الليبرالية الاقتصادية

والليبرالية السياسية. فالبلدان ما بعد الشيوعية بحاجة لهذه ولتلك، لكن هاتين الليبراليّتين قطعتان مختلفتان من قطع تحديث المجتمع وإعادة بنائه. لقد قام البولونيون باختيار حاسم بالنسبة للمنطقة عندما كانوا بجرأتهم المعتادة، أوّل من اختاروا قلب سستامهم الاقتصادي رأساً على عقب. وكان من الممكن أن يقعوا في الفوضى والكارثة لولا أنهم نجحوا بسرعة في إيجاد أحزاب، وفي إعطاء تعبير سياسي لأنواع القلق التي ألمّت بالسكان وللمطالب التي رفعوها.

لقد شكا كثير من المراقبين من ركاكة الحياة السياسية في بلدان أوروبا الوسطى ما بعد الشيوعية. فإذا صحّ هذا الحكم، فإنه يلقي المزيد من الضوء أيضاً على نجاح الديموقراطية في بعض البلدان وعلى قدرتها على تدبُّر شؤون التغيير الاقتصادي والسياسي الذي كان بالنسبة لمعظم السكان أقرب إلى الكارثة الزلزالية منه إلى التحرر. أما في بولونيا والمجر، فرغم الضغط الذي تمارسه الكنيسة الكاثوليكية بشكل أساسي، كانت الدقرطة العامل الحاسم في إعادة بناء مجتمع قُضي عليه مرتين، مرة على يد النظام الشيوعي، ومرة على أثر سقوطه. فالحق أقول لكم إن الديموقراطية شرط ضروري من شروط التنمية الاقتصادية ولا يسعها أن تقتصر على الجوانب السياسية من تحرير الاقتصاد.

أميركا اللاتينية أو الديموقراطية تحت الوصاية

لقد اعتاد الأوروبيون على المواقف السياسية المتطرفة. فهم يعتقدون أن الديموقراطية ينبغي أن تكون كاملة ناجزة، وأن الأنظمة التوتاليتارية، من جهتها، لا بد أن تتجه نحو ذروة التسلّط: فالباب عند الأوروبيين ينبغي أن يكون إما مفتوحاً وإما مغلقاً. وأعتقد أن هذه القناعة موروثة عن حقبة الثورات: فالسلطة إما أن يمارسها الملك، وإما أن تمارسها الأمة. غير أن الحياة السياسية تظل عبارة عن دراما. لقد تحدث البعض عن استثنائية الحياة السياسية الفرنسية. والواقع أن الاستثناء، إذا كان هناك استثناء، إنما نجده في المجموعة الانكليزية ـ الأميركية ـ الفرنسية. ولكن هل يسعنا أن نطلق صفة الاستثنائية على النموذج السياسي الذي كان له أكبر التأثير على قسم كبير من العالم؟ إن أوروبا ما بعد الشيوعية لم تقدّم لنا بعد أي نموذج سياسي، إذ إنها تتحدّد بنبذ الحزب ـ الدولة وتتطلع نحو الغرب، سواء نحو مؤسساته السياسية أو نحو سستامه الاقتصادي وحريته الفكرية.

بالمقابل، نجد في أنحاء أخرى من العالم أوضاعاً أقل تطرفاً، لكننا لا نستطيع اعتبارها

بمثابة الانتقالات غير المستقرة. بهذا الصدد يمكننا أن نأتي على ذكر الهند التي ما زالت مجتمعاً تراتبياً مجزّءاً. لكنني سأكتفي بالكلام على أميركا اللاتينية. إذ لم يعد هناك فروق بين الشيلي والمكسيك وكولومبيا، كما لم يعد هناك فروق بين فرنسا وبريطانيا الكبرى والولايات المتحدة، بحيث أن النظام الذي سمّاه جينو جرماني نظاماً قومياً ـ شعبياً هو نمط نموذجي يتيح لنا فهم الكثير من الأوضاع السياسية القومية.

عندما لا يكون التحديث جوّانياً، كما هي الحال في أميركا اللاتينية حيث من الواضح أن التحديث يأتيها في السراء والضراء من الخارج، تكون الديموقراطية محدودة بفعل التداخل الجزئي بين الدولة والمجتمع السياسي والقوى المجتمعية الفاعلة، وهو تداخل قد يتحول إلى دكتاتورية سلطوية، لكنه غالباً ما حمى المجتمع من الدولة التحديثية السلطوية. فقد عرفت المكسيك، وخاصة البرازيل، مثل هذه الدول البسماركية القوموية التصنيعية السلطوية، لكن النموذج الأرجحي الذي ساد القارة كان أضعف بكثير: إنه نموذج الدولة التي تعيد توزيع الموارد ذات المنشأ الخارجي، وتستند إلى طبقة وسطى مدينية تعيش إلى حدّ كبير وسط تبعيتها، وتوجّه أو تراقب مراقبة مباشرة المنشآت والمعارف، فضلاً عن النقابات والجمعيات. أما نقطة ضعف هذا النظام فهي تكمن في أن الخلط بين القوى الفاعلة قد يضعفها جميعاً، أي أنه يضعف الدولة بقدر ما يضعف القوى المجتمعية الفاعلة، وذلك عن طريق تعميم المحسوبية والفساد.

من الناحية التاريخية، تدهورت هذه الأنظمة القومية ـ الشعبية ابتداء من الستينات، مما أدّى إلى حمائيةٍ اقتصادية لا عقلية، وإلى تضخّم شديد في قطاع عمومي تُتَدبَّر أموره وفقاً لمعايير سياسية، وإلى اجتياف القوى الشعبية ضمن جهاز الدولة «الحرفي ـ الجديد». لكننا غالباً ما ننسى أن هذه الأنظمة قد رافقت حقبة طويلة جداً من التعاظم الاقتصادي والعمران وتقدم التعليم، وخاصة أنها مثّلت، بعد عصر الكوديّو(*) الذي طغى على دولة كانت لا تزال عديمة التماسك بعد الاستقلال، مجالاً لحرية كانت محدودة أحياناً ومرحرحة جداً أحياناً أخرى، لكنها في الحالتين حمت القارة، باستثناء أميركا الوسطى وبلاد الكاريبب، من الدكتاتوريات الحقيقية، وخاصة من الأنظمة التوتاليتارية التي غابت نهائياً عن القارة، خارج نطاق جمهورية تروجيلو الدومينيكية وباراغواي ستروسنر. أما الدكتاتوريات العسكرية التي عرفها جنوب القارة مؤخراً فقد كانت قبل

(*) لقب الزعماء السياسيين في اسبانيا، على نحو «الفوهرر» في المانيا، و«الميكادو» في اليابان أو «الريّس» في مصر... الخ.، والكوديّو هنا بالجمع.

كل شيء ردوداً مضادة للشعبوية، لكنها حاولت أحياناً، خاصة في حالة الشيلي بينوشيه، إحياء سلطة الجماعات المالية التصديرية، كما حاولت أيضاً دفع الاقتصاد بإدراجه ضمن السوق العالمية.

اقتربت هذه الأنظمة القومية ـ الشعبية من الديموقراطية الأوروبية الطراز أحياناً، كما في حالة الشيلي قبل ١٩٧٣ مثلاً، كما اقتربت أحياناً أخرى، بالعكس، من الدكتاتورية، لكنها شرعت في جميع الأحوال، في فنزويلا كما في البيرو، وفي بوليفيا كما في الاكواتور، ببناء سستام سياسي، في حين أن السيطرة الأوليغارشية، حتى عندما كانت تعددية كما في كولومبيا ـ خارج فترات المدّ القومي ـ الشعبي ـ كانت تحافظ على الفصل الشديد بين مجال الحقوق، ومجال المصالح الاقتصادية، ومجال المطالب المجتمعية التي كثيراً ما كانت تنغلق على هامشيتها.

لذلك نرى من الظلم أن ندين هذه الأنظمة القومية ـ الشعبية، كما بالنسبة للبيرونية في الأرجنتين، إذ نتهمها بأنها قريبة من الفاشية. بل الأقرب إلى العدل أن نرى فيها أنظمةً ما قبل الديموقراطية، تُوسّع نطاق المشاركة السياسية والمجتمعية، كما فعلت الثورة المكسيكية، وكما فعل نظام ايريغويين في الأرجنتين ولكن على نطاق أضيق، أو نظام أرتورو ألِسّندري في الشيلي، وقبلها أيضاً الحكومة الرائدة التي أقامها باتل أي اوردينيز في الأوروغواي. إن سقوط هذه الأنظمة التي شلّتها الحمائية والمحسوبية والفساد أو طغت عليها شعبوية تحولت إلى ثورية ثم قضت عليها الدكتاتوريات العسكرية، لا ينبغي أن يغيّب عن أذهاننا أن وجودها والنتائج التي أسفرت عنها إنما يثبتان الفكرة التي أدافع عنها هنا وهي الصلة الوثيقة التي تربط بين الديموقراطية والتنمية. لقد أتاحت هذه الأنظمة للسستام السياسي أن ينفتح انفتاحاً كبيراً، ونظّمت تحديث القارة، لكن هذا التحديث لم يُفلح في علاج الازدواجية المجتمعية.

هل يسعنا، في التسعينات، أن نطلق صفة الدقرطة على سقوط الأنظمة السلطوية التي كانت قد أطاحت بالدول القومية ـ الشعبية؟ لا، لا يسعنا. فإلغاء الاحتكار العسكري وإجراء الانتخابات الحرة لا يبرّران وحدهما الكلام على ديموقراطية، بينما تزداد التفاوتات المجتمعية، وتُخرق حقوق الانسان في كثير من الأحيان، ويغيب الوعي بالمواطنية عن معظم بلدان القارة. وحدها الشيلي والأوروغواي وكوستاريكا بنسبة أقل وضوحاً، تستجيب لتعريف الديموقراطية كما اعتمدناه هنا. لا شك في أن أميركا اللاتينية قد أُعيد إدخالها إلى الأسواق العالمية، وأن الدفوق الصافية لرؤوس الأموال عادت فأصبحت إيجابية ابتداءً من النصف الثاني من عام ١٩٩٠، لكن فقدان التجانس

البنياني، على حدّ تعبير انيبال بينتو، قد بلغ مبلغاً جعل الوحدة القومية في كثير من هذه البلدان تضعف أو تضمحل. فالمسافة شاسعة بين ساو باولو وفورتاليزا، والرقابة السياسية والجمركية التي يمارسها الحكم البوليڤي على قسم من أرضه ضعيفة أو معدومة. والبيرو تعصف بها حرب تسمّى شعبية. كما تتسع الشقّة بين شمال المكسيك وجنوبها، وتتهدّد وحدة كولومبيا القومية أكثر من أي وقت مضى بفعل حرب العصابات، وخاصة بفعل تهريب المخدرات.

وبما أننا لسنا هنا بصدد تحليل الأوضاع في أميركا اللاتينية بل بصدد تحديد شروط الديموقراطية في البلدان الآخذة بالنمو، ينبغي لنا أن نحلّل أميركا اللاتينية مستخدمين المقولات نفسها التي استخدمناها في تحليل أوروبا ما بعد الشيوعية: ففي كلا الحالتين نجد أن الاقتصاد السوقي لا يؤمّن بحد ذاته لا التنمية ولا الديموقراطية. والفرق الرئيسي بين المنطقتين هو أن الوضع في أوروبا الوسطى والشرقية يستوجب قبل كل شيء إيجاد دولة ومتعهدين، بينما يستوجب الوضع في أميركا اللاتينية، حيث بلوغ هذين الهدفين أسهل منالاً، القيام بالمهمة الرئيسية والأصعب والتي هي إيجاد القوى المجتمعية والسياسية الفاعلة والقادرة على النضال ضد التفاوتات التي تجعل الديموقراطية والتنمية أمرين مستحيلين. إن معظم البلدان التي نحن بصددها قام حتى الآن بالقفزة المطلوبة باتجاه الاقتصاد السوقي المنفتح. كانت الشيلي وبوليڤيا والمكسيك وكولومبيا أول من انطلق في هذا الاتجاه. ثم اعتمدت الأرجنتين السياسة إياها في ظروف دراماتيكية وبقطيعة تامة مع نصف قرن من تاريخها. أما البيرو فقد حاولت أولاً أن تمدّد تجربتها الشعبوية لكن حربها الأهلية أخضعت الاقتصاد لمنطق الدولة العسكري، بينما لم تتوصل ڤنزويلا إلى الخروج من سيطرة دولة أفسدتها أرباح النفط وعائداته. وأما البرازيل التي أسفر نموذجها البيسماركي عن نتائج لا بأس بها، فهي تتردّد في الخروج من قوميّتها، وتجد نفسها مشلولة بفعل الشعبوية المحافظة التي تعتمدها دولة أحلّت فساد السنوات العجاف محلّ إعادة توزيع السنوات السّمان. فحتى يؤدّي تغيير السياسة الاقتصادية الذي يتّصف بكلفةٍ مجتمعية مرتفعة لكنه يتيح بشكل عام نهوضاً اقتصادياً فعلياً إذ يوقف تفكك مجتمعات نخرها التضخم الشديد كبوليڤيا والأرجنتين، إلى تنمية جوانية، ينبغي أولاً أن تكون الدولة ذات قدرة كافية على اتّخاذ القرارات. وهذه هي المهمّة الكبرى التي قام بها الرئيسان دولا مدريد وساليناس دو غورتاري في المكسيك، إذ حرّرا الدولة من الحزب ـ الدولة الذي كانه الـ PRI(*)، وحسّنا بسرعة مستوى كفاءة الادارة بشنهما حملة

(*) انظر هامش ص ١٢٩.

شعواء على الفساد. كذلك قامت كولومبيا بتحديث دولتها إلى حدّ كبير، لكن ضغط تجارة المخدرات(*) تجعل من هذه المأثرة عملاً پينيلوبيّا(**). في بعض البلدان، ينبغي أن يُستكمل إصلاح الدولة بتشكيل عالم من المتعهدين الذين يكفّون عن انتظار مساعدات الدولة ويكتسبون ذهنية صناعية. وهذه مهمّة يصعب إنجازها في بلد كالأرجنتين، على عكس ما هي الحال في البرازيل وڤنزويلا، حيث نجد قدرة على تعهُّد المشاريع، لكن الأولوية ينبغي أن تعطى فيهما للحدّ من التفاوتات المجتمعية والتي تسبّبت بانتفاضات شعبية، وعرّضت ڤنزويلا لانقلاب عسكري، وأدّت إلى إشاعة البؤس والفوضى والعنف في أوساط شرائح بكاملها من المجتمع البرازيلي، خاصة في منطقة الريو في الشمال الشرقي من البلاد.

لن يكون هناك تنمية ولا ديموقراطية في أميركا اللاتينية بدون نضال نشيط ضد التفاوتات التي يزيد التضخّم من تفاقمها كل يوم. لكن النضال ضد التفاوتات ومن أجل الاستدماج القومي لم يحصل في أي مكان حتى الآن، باستثناء الشيلي حيث تدنّت نسبة السكان التي تقع تحت خط الفقر من ٤٠٪ إلى ٣٢٪ في ظل حكم أيلوين. لكننا نجد أينما كان أن الطبقة الوسطى التي أخذت تستقيم أوضاعها تخاف من عنف الهامشيّين. فكيف يتسنّى لنا أن نطلق صفة الدقرطة على تدبُّر سياسي بعيد مثل هذا البعد عن مبادىء الديموقراطية؟ إن هذه النتيجة السلبية تلتقي مع تلك التي صغناها في هذا الكتاب (بتعابير أقل تشاؤماً ولا شك) بالنسبة لبلدان الشمال المصنّعة، حيث القوى التي تعمل على ضعضعة المجتمع القومي قوى بالغة الأثر، وحيث تطاول البطالة أحياناً نسبة مرموقة من السكان، ويتقدّم العنف بخطى ثابتة، ويتعرّض السستام السياسي لأزمة حادة، خاصة في أوروبا الغربية.

إن السياسة الليبرالية البحتة لا يمكن أن تؤدّي، في البلدان الآخذة بالنمو، إلا إلى مفاعيل مضادّة للديموقراطية. فهي تنشر نمط حياة البلدان الغنية في أوساط قسم من السكان هو أكبر، في الواقع، مما تشير إليه المعطيات الاقتصادية، لكنها تستبعد قسماً مهماً من الهامشيين الذين يودّون رغم ذلك، لو أنهم يشاركون في الحياة المجتمعية بوصفهم مستهلكين ومواطنين. فإذا كان استنادنا للديموقراطية يدعونا إلى إدانة الأنظمة السلطوية التي يقوم منطقها الرئيسي على سحق طلب المشاركة الشعبية الذي يفوق إمكانيات الاقتصاد والدولة فلنسلّم باعتماد لفظة الإدانة. لكن هذه الأنظمة السلطوية

(*) narcotrafico بالاسبانية في النص.

(**) نسبة للالهة اليونانية پينيلوب التي كانت تنقض نهاراً ما حاكته ليلاً. (م).

سقطت وزالت، وأصبحت بلدان أميركا اللاتينية مَسوقة اليوم، وفي ظروف أشدّ خطراً من ظروف بلدان المركز، إلى ازدواجية يعزّزها انقسام المجتمع بين الجمهور المستهلك والهامشيين المستبعدين. فالديموقراطية تقتضي إذن تدخلاً سياسياً وتدبُّراً مدروساً للتغيرات الاقتصادية والمجتمعية، كما تقتضي بشكل خاص عزيمة مصمّمة على إعطاء الأولوية لمكافحة التفاوتات التي تقضي على المجتمع القومي. ولعلّ البلد الذي تكوّنت فيه القوى المجتمعية الفاعلة على أشدّ نحوٍ من التماسك، وأعني البرازيل، هو الذي سيشهد مثل هذه الحركة القوية بعد أن يتمكّن من الخروج من أزمة سياسية ومالية مرتبطة بالمحافظة الجزئية على دور الدولة السابق. لكنّ هناك احتمالاً كبيراً أيضاً بأن تسير الأوروغواي والشيلي على هذه الطريق. على كل حال، فنحن لا يسعنا القبول باقتصار الديموقراطية على زوال الدكتاتوريات العسكرية. فضعف الأنظمة التي ولدت من انتخابات حرّة، كنظام ألبرتو فوجيموري في البيرو، وسقوط كارلوس اندريس بيريز في فنزويلا وفرناندو كولور في البرازيل، ناهيك بالفساد وبتزوير الانتخابات في بلدان عديدة، يذكّرنا بالنقص الخطير الذي يعاني منه تحديد الديموقراطية تحديداً سلبياً وحسب.

ينبغي التأكيد على أن الديموقراطية تتلازم مع الديموقراطية الجوّانية، لكن علينا أيضاً أن نُحسن التعرّف إلى وجود العمل الديموقراطي حتى في الأمكنة التي أدّى فيها الفقر والتبعية والأزمات السياسية الداخلية إلى إضعاف المؤسسات الديموقراطية أو إلى القضاء عليها مؤقتاً. ينبغي أن نبحث عن سُبُل للدمقرطة في البلدان الآخذة بالنمو البرّاني، بل حتى في البلدان التي تدور في دوامة التخلّف. فليس هناك من وضع يجعل الديموقراطية مستحيلة تماماً، فضلاً عن أن الأنظمة السلطوية تصمد حيال الأزمات بشكل أسوأ من صمود الديموقراطيات حيالها. لقد قدمّت لنا أميركا اللاتينية عرضاً غير متوقع لسقوط الدكتاتوريات العسكرية في عزّ «العقد الضائع»، أي في تلك الفترة التي طغى عليها التراجع الاقتصادي ووطأة الديون الخارجية، ثم سار عدد من هذه البلدان في التسعينات، أي في الفترة التي صارت الأوضاع العالمية فيها ملائمة للقارة، على طريق التنمية الديموقراطية بحذر وحذر شديد أحياناً، لكن احتمالات نجاحه كبيرة.

إن أميركا اللاتينية تشبه أوروبا ما بعد الشيوعية شبهاً كبيراً. ففي كلا الحالتين نجد منطقة تنقسم إلى فئتين من البلدان. الفئة الأولى توصلت بفضل صلابة سستامها السياسي إلى تدبُّر شؤون التوترات والتناقضات التي يقتضيها الخروج من نموذج دَوْلي مفلس. والفئة الأخرى تنوء تحت عبء هذه التوترات، أو تتفكك وتفوض أمرها عاجلاً أم آجلاً إلى نظام سلطوي. هذا وتنقسم أميركا اللاتينية إلى بلدان تدور في دوامة العنف

والفساد والاقتصاد السرّي فيعجز سستام تمثيلها السياسي عن تدبُّر العلاقات بين مصالح غدت غريبة بعضها على بعض، وبلدان أعادت بناء سستامها السياسي فبرهن عن قوته وبأسه. وفي أميركا اللاتينية، كما في أوروبا ما بعد الشيوعية، ليست الحركات الشعبية ولا منطق الاقتصاد هو ما يقرّر نجاح إعادة البناء ما بعد السلطوية. بل الذي يقرّر هو اشتغال السستام السياسي.

حدود التحرير الاقتصادي

ما أن تسقط الأنظمة السلطوية حتى يصبح الوعي الديموقراطي شرطاً للتنمية ذاتها. حتى لو كان سقوط الأنظمة المذكورة يعود بالدرجة الأولى إلى ضعفها. والحال، إن هذا الوعي يعاني اليوم من الضعف، كما يعاني السستام السياسي من التشتّت أو من الالتفاف عليه. لذا نجد شرائح بكاملها من سكان معظم البلدان تخرج عن نطاق الحياة «الحديثة»، وهي جماعات أقلّية في البلدان الغنية وأكثرية في البلدان الفقيرة. فقد أدت تجاوزات التدخّلية الدولية وجرائم الأنظمة التوتاليتارية إلى رفض السياسة، إلى فردويّة تقضي على القوى الجماعية الفاعلة وتترك المجال حراً أمام منطق السساتيم الانتاجية والتسييرية التي تسعى لأن تراكم بين أيديها موارد من مختلف الأنواع ولفرض مصالحها على جميع الذين يشاركون في سستام الانتاج والتبادل، سواء كانوا منتجين أو مستهلكين. فالبلدان الآخذة بالنمو بحاجة أمسّ من حاجة البلدان الأخرى لسستام سياسي منفتح.

إن قسماً كبيراً من العالم يتعرّض اليوم للدخول في دوامة الحرب الأهلية، والصراعات العرقية، والنزاعات بين القوميات إذا لم يُصر إلى إعادة بناء أي سستام للاستدماج السياسي، وخاصة إذا طُلب من الاقتصاد السوقي أن يحلّ من تلقاء ذاته مشكلات يساهم بتفاقمها في كثير من الأحيان. هذا وديموقراطية البلدان الآخذة بالنمو كثيراً ما تكون هشّة سريعة العطب، لكنها لا تقلّ ضرورة ولزوماً عن ديموقراطية البلدان ذات التحديث الجوّاني. أما في البلدان ما بعد الشيوعية، بما فيها الصين، وفي البلدان ما بعد الشعبوية بعد سقوط الدكتاتوريات العسكرية، فإن أهمية العمل على إيجاد سستام سياسي ديموقراطي تفوق أهمية العمل، عبر السوق، على استقلالية التسيير الاقتصادي التي لا غنى عنها.

فالسياسة الاقتصادية وحدها لا يسعها أن تشكّل برنامجاً مستديماً للبلدان الآخذة بالنمو. ولا شيء من شأنه أن يحلّ محلّ التدخل الديموقراطي للمرجعية السياسية إذا كنا نريد مكافحة الفقر واللامساواة وانكسار الوحدة القومية.

أما إذا قصرنا الديموقراطية على اشتغال المؤسسات السياسية، فمن المنطقي عندئذ أن نعتبرها صفة من صفات أشدّ البلدان «نموّاً»، أي تلك البلدان التي تملك أكبر القدرة على إيجاد أجوبة مؤسساتية على طلبات مجتمعية تتلبّى في قسم منها عن طريق الانجازات التي يحققها الاقتصاد والحراك الفردي. لكن هذا الموقف يخلط بين نوعين من الوقائع: صعوبة المشكلات المطروحة على السستام السياسي، وقدرة هذا السستام على الاستجابة لها بما يخدم مصلحة العدد الأكبر. إذ لا يسعنا أن نتوقع من المجتمع الذي يحاصره البؤس، وتجتاحه مصالح أو أنماط معيشة أجنبية، وتحكمه أوليغارشية أو دكتاتورية، أن يتدبّر أمر هذه التحولات والتغيرات وفقاً لإجراآت وتدابير وضعها حكماء وعقلاء. لكن الديموقراطية تظل موجودة في مثل هذه الأوضاع رغم كل شيء، وتعمل على استبدال التعسف بالقانون ومصلحة الحفنة القليلة بمصلحة العدد الأكبر، حتى ولو كان عليها أن ترفض تقاسم السلطة بين جناحين من الأوليغارشية بعد تنظيم هذا التقاسم بموجب القانون الانتخابي.

على العكس من ذلك نجد مجتمعات لا تواجه مشكلات خطيرة، لكنها عاجزة عن تقليص التفاوتات المجتمعية واتساع نطاق الاستبعاد والعزل، كما أنها تظل محكومة بنخبة ذات سلطة محدودة أو خاضعة لمصالح شبكة من المصالح الاقتصادية المتعدّدة الجنسية. وكثيراً ما نجد أيضاً أن هذه المجتمعات تقضي، خارج حدودها، على الحريات التي تحميها داخل هذه الحدود. فكما أن من المستحيل الكلام على ديموقراطية حيث لا وجود لانتخابات حرّة على فترات منتظمة، كذلك لا معنى للتساؤل عما إذا كان هذا السستام السياسي أو ذاك ديموقراطياً أو لم يكن، ما لم نتساءل عن أسباب تصرّفه وعن العواقب المجتمعية التي تسفر عن عمله.

ينبغي إذن أن نخفّف من غلواء الذين يرون في سقوط الأنظمة الشيوعية والدكتاتوريات العسكرية أو بعض الأنظمة القوموية المتفاوتة في مدى سلطويتها، إمارة من إمارات انتصار الديموقراطية. فغياب النظام السلطوي لا يعني حضور الديموقراطية. ثم إن البلدان ما بعد الشيوعية، بشكل خاص، لا تزال منهمكة كل الانهماك بالقضاء على سستام شيوعي ما زال يقاوم القضاء عليه في عدد من الجمهوريات التي انبثقت عن الاتحاد السوفياتي، بحيث لا يسعنا الكلام على تشكيل ديموقراطيات جديدة فيها كلها. وما يصح على بولونيا وعلى المجر لا يصحّ بالتأكيد على صربيا ولا على كرواتيا، بل ولا على رومانيا.

خلاصة

لقد اجتاز هذا الكتاب مسافة طويلة ينبغي أن نلقي نظرة خاطفة عليها. فقد انطلق من فكرة ليبرالية ومن تبنّ، يكاد يكون عفوياً، لتصوّر بسيط للديموقراطية، للحرية «السلبية»، بوصفها مجموعة من الضمانات ضد التعسّف السياسي. وكيف لا يتساءل المرء، بعد قرن أو زهاء القرن من الأنظمة التوتاليتارية، عن الحرية السياسية، وعن الحدّ من سلطة الدولة، وبالتالي عن احترام المعايير والضوابط المختصة بتنظيم وتقييم كل حقل من حقول الحياة المجتمعية، كالاقتصاد، والدين، والعائلة، والفن، إلخ؟ وكيف له أن لا يوسع نطاق هذا الحذر ليشتمل على التصوّر اليعقوبي للديموقراطية الذي كان قد فرض ملكوت المجتمع أو الأمة بصورة لا تقلّ شراسة عن تلك التي فرض بموجبها نظام ديني أو مَلكي، بل تفوقها في بعض الأحيان؟ لقد ظلت الدعوة إلى الانسان الجامع تبرّر زماناً طويلاً قمع العاملين، واضطهاد الشعوب المستعمرة، واحتجاز النساء ضمن الحياة الخاصة، وإخضاع الأولاد لتربية سلطوية تجعل منهم كائنات عقلية ومواطنين وتمنعهم جميعاً، رجالاً ونساءً من الاستناد إلى انتماآت مجتمعية وثقافية مخصوصة. وإذا كان هذا الكتاب أوسع أفقاً من نطاق المجتمع الفرنسي، فإن ما يجعل رد فعلي أعنف وأشدّ هو انتمائي إلى هذا المجتمع بالذات وبَرمي بتحمُّل هذا الاتجاه الدائم لدى المجتمع السياسي الفرنسي الذي يغلّب «الديموقراطية المركزية»، سواء كانت بيروقراطية أو ثورية، على العمل المستقل الذي تقوم به القوى المجتمعية والثقافية الفاعلة. ولأنني كنت أشعر بالتضامن مع ضحايا الأنظمة الشيوعية، في بودابست وبوزنان عام ١٩٥٦، وفي براغ عام ١٩٦٨، وفي بولونيا أواخر عام ١٩٨١، ومع ضحايا فرانكو والجنرال بينوشيه أو الكولونيلات اليونان، فإنني تعلّمت أن طريق الديموقراطية بعيدة عن طريق الثورة كبعدها عن طريق الدكتاتوريات.

ولكن كلما كان تفكيري يتقدّم، كان يتبيّن لي أن هذا الموقف ليس كافياً. وهل ينبغي للمرء أن ينصرف عن تغيير العالم، وعن تخفيف التفاوتات، وعن إضفاء المزيد من العدالة، لأن هذه الكلمات قد استُخدمت استخداماً ايديولوجياً من قِبَل أنظمة توتاليتارية أو سلطوية؟ لا قِبَل للمرء إذن بالاستغناء عن تصوُّر «إيجابي» للحرية. فإذا لم تكن الديموقراطية إلا ستاماً من الضمانات المؤسساتية، فمن الذي يدافع عنها عندما تتهدّدها الأخطار؟ وإذا كان المجتمع لا يتصور نفسه إلا مجموعة من الأسواق والتدابير الاجرائية، فمن ذا الذي يجازف بحياته دفاعاً عن الحريات السياسية؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين هاتين القناعتين: لا ديموقراطية من دون حدّ للسلطة، ولا ديموقراطية أيضاً بدون السعي إلى «حياة كريمة»؟ إن الجواب الذي تمحور حوله هذا الكتاب والذي يحدّد ما سمّيته بالثقافة الديموقراطية، هو أن الديموقراطية هي النظام الذي يعترف بالأفراد والجماعات بوصفهم ذواتاً، أي النظام الذي يحميهم ويعزّز لديهم رغبتهم بأن «يعيشوا حياتهم»، ويضفي وحدة ومعنى على تجاربهم المعيوشة، بحيث أن ما يحدّ من السلطة لا يقتصر على مجموعة من القواعد الإجرائية بل هو العزيمة الايجابية على توسيع نطاق الحرية لدى كل منا. فالديموقراطية هي استلحاق التنظيم المجتمعي، وخاصة السلطة السياسية، بهدف لا يتّصف لا بصفة مجتمعية، بل بصفة معنوية: هو تحرر كل واحد منا. وهذه مهمة من شأنها أن تكون متناقضة إذا كان من الممكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً، لأنها تؤدّي عندئذ إلى انحلال المجتمع، لكنها تُطرح على المجتمعات الديموقراطية، على سبيل معارضة قوى السيطرة والرقابة المجتمعية، من أجل رفع نصيب الفرد من المبادرة ومن سعيه إلى تحقيق سعادته، وذلك إذ تعترف كل قوة من القوى المجتمعية الفاعلة بحقوق القوى الأخرى بصياغة مشاريعها والاحتفاظ بذاكرتها.

إن هذه النتيجة لا تعود بنا إلى التصورات القديمة حول المواطنية والروح الوطنية وبالتالي حرية القدماء التي انفصلنا عنها، نحن والليبراليون، دون أن يكون في نيتنا العودة إليها. فالمسألة لم تعد مسألة إلغاء الفروقات المجتمعية والثقافية بموجب إرادة عامة، بل، بالعكس، مسألة رفع التنوع الداخلي في مجتمع ما إلى أقصى الدرجات الممكنة، والتقدم باتجاه إعادة تركيب ترمي إلى إيجاد عالم جديد وإلى استعادة ما هو مَنسيّ ومُهمل. لم تعد المسألة أيضاً مسألة إلغاء الماضي من أجل بناء غد مشرق، بل مسألة تمكين أنفسنا من العيش في أكبر عدد ممكن من الأزمنة والأمكنة، واستبدال مونولوغ العقل أو التاريخ أو الأمة بحوار الأفراد والثقافات. حتى أننا تخلينا عن حلم التسيير الذاتي، وهو آخر ما تبقّى من حرية القدماء، إذ إننا بتنا نعلم بالتجربة أن الجماعة

الواحدة، مهما بلغ صغرها، قد تطغى عليها الروح الحرفية المحافظة، أو تخضع لطُوَيْفِيَةٍ، أو لجهاز من أجهزة السلطة، وأنها قد تنوء على أفرادها بضغوطات تزداد شدّتها بقدر ممارستها عليهم عن كثب. فحرية المرء بحاجة ماسة ومطلقة لمجال عمومي ولتدابير ديموقراطية متّزنة ومدروسة.

إن الانتقادات التي كانت تُوجّه للتصور السياسي وحسب للديموقراطية غالباً ما كانت تتمّ باسم ضرورة تغيير المجتمع. لكن قرننا أجبرنا على الاعتراف بأن صيغة السلطة السياسية أهم من التنظيم المجتمعي للانتاج، وإن العمل الذي يهدف إلى تحرر العاملين قد يؤدي إلى احتجاز السكان بأسرهم بمن فيهم العاملون أنفسهم ضمن عبودية جديدة إذا لم يكن مبنيّاً على الحرية السياسية. فإذا كان علينا أن ننتزع أنفسنا اليوم من تصوّر سياسي خالص للديموقراطية، فإن ذلك ينبغي أن يتمّ انطلاقاً من تحت لا من فوق. فقبل أن يكون هدف الديموقراطية إيجاد مجتمع سياسي عادل أو إلغاء كل أشكال السيطرة والاستغلال، ينبغي أن يكون هدفها الرئيسي أن تتيح للأفراد وللجماعات وللتجمعات أن تصبح ذواتاً حرة، صانعة لتاريخها، قادرة على أن تجمع في عملها بين جامعية العقل وخصوصية الهوية الشخصية والجماعية. وفي وجه جميع الأشكال التي يسمّيها السّندرو بيزّورنو السياسة المطلقة، ينبغي إعطاء الأولوية لحق كل كائن بشري بتأكيد حرّيته عبر تجربة مخصوصة وضد علاقات سيطرة مخصوصة. كان قسم من البرجوازية الانكليزية والهولندية والأميركية والفرنسية قد أكّد في البداية على مبادىء الحرية العامة. ثم عملت الحركة العمالية بعد ذلك على الاعتراف بأن هذه الحرية ينبغي أن يُدافَع عنها عبر علاقات عمل معيّنة، ثم ناضلت من أجلها أمم مستعمَرة أو تابعة ضد سيطرةٍ أجنبية الأصل. وطالبت نساء، بالطريقة نفسها، بهويتهن ضد السيطرة التي كانت تمارس عليهن بوصفهن جنساً(*): فتاريخ الحرية في العالم هو تاريخ الجمع الأوثق فالأوثق بين جامعية حقوق الكائنات البشرية وخصوصية الأوضاع والعلاقات المجتمعية التي ينبغي الدفاع عن الحقوق المذكورة في ظلها. وهو جمع لا يسعه أن يتحقق إلاّ على يد القوى الفاعلة نفسها لا عبر الحلم بمجتمع مثالي. إن الطوباويات تُخضِع الواقع المجتمعي لمبدأ أوحد كان في معظم الأحيان مبدأ العقل. أما الديموقراطية فهي بطبيعتها مضادة للطوباوية لأنها تقتضي إعطاء الكلمة الأخيرة للأكثرية، المتغيرة بحكم تعريفها، لتختار تركيبة ـ قابلة للتعديل دائماً ـ من المقتضيات أو من المبادىء المتعارضة، على نحو ما تتعارض الحرية

(*) gender بالانكليزية في النص.

والمساواة، أو يتعارض الجامع والمخصوص. والفكر الديموقراطي يسعى مهما كان شكله إلى إعطاء الأولوية لمن هم تحت على من هم فوق، لأكثرية الشعب على النُخب المسيطرة. وأفضل ما يساعد على تلبية هذا المبدأ العام هو الإعتراف بأن الدور الرئيسي في بناء الديموقراطية ينبغي أن تقوم به القوى المجتمعية الفاعلة بالذات، لا أن تقوم به الطلائع ولا الفئة المميّزة. وهذا ما يحمل على تحديد الديموقراطية باعتبارها ثقافة أكثر مما هي مجموعة من المؤسسات والتدابير الاجرائية.

إن التفكير والعمل في سبيل الديموقراطية ظلا يتماهيان زماناً طويلاً مع العمل الحرّ على بناء مجال سياسي يمكن أن تتنظّم ضمنه الحملات على مجتمع متراتب ومتجزّىء تحلّ فيه التقاليد والامتيازات والإجحافات. لقد استمدّت الفكرة الديموقراطية قوتها الرئيسية في البداية من تلك العزيمة المصمّمة على القضاء على المجتمع التقليدي، النظام القديم (بالحرف المكبّر)، وعلى ابتداع مجتمع جديد. وهذا ما أدّى إلى تزويد العمل السياسي بأساس متعارض مع أساس المجتمعي المدني: فقد كان هذا مجال المصالح المخصوصة، بينما كان ينبغي على ذاك أن يكون مجال الجامع، وإذن مجال العقل، ومجال مستقبل يتحدّد بوصفه انتصاراً للعقل. لذا ارتبطت الفكرة الديموقراطية ارتباطاً وثيقاً بفكرة بناء سلطة مطلقة على ما نشهد أولاً فكرة الارادة العامة كما تصوّرها جان ـ جاك روسو، ثم كما تصورتها الأنظمة الثورية والقوموية المتنوّرة التي استهواها هذا الإرث. وأدّت هذه الجامعية بأشكالها الملطّفة إلى كلام علموي تمسك به «جمهوريّو» أواخر القرن التاسع عشر، وكثيراً ما يتمسك به اليوم أولئك الذين نسجوا على منوال أفكارهم. هكذا كان ينبغي أن يكون هدف الديموقراطية أقرب بكثير إلى انفتاح السستام السياسي، منه إلى تحرره من التقاليد ومن ضغوطات المصالح المجتمعية، إلى نزع الطابع المجتمعي عنه، إذا جاز القول، لجعل الحياة المجتمعية «طبيعية» أكثر وعقلية أكثر. وقد استثارت هذه الفكرة جهداً كبيراً في مجالي التعليم والإعلام حتى تتيح للحلول المتنوّرة أن تفرض نفسها.

إن نموذج العقلنة السياسية هذا هو الذي نشهد إفلاسه اليوم. أولاً لأننا أصبحنا بعيدين جداً عن ذلك المجتمع المتراتب المتجزّىء الذي قضى عليه قرنان من التحديث المتسارع. بل إننا شهدنا، بالعكس، خلال القرن العشرين، كيف انتصرت في أنحاء كثيرة من العالم استبدادية كانت تظن نفسها متنوّرة وتقول عن نفسها إنها ديموقراطية، لكنها فرضت حلولاً كانت تراها حلولاً عقلية على مجتمع لم يكن بوسعه أن يكون صانع تغيّره الخاص لأنه كان، برأيها، لا يزال غارقاً في الاستغلال والاستلاب. وقد

أدّت هذه الاستبداديات إلى التوتاليتارية قبل أن تنهار وتختنق وتصاب بالشلل بفعل أعمالها، فانهارت معها هذه المماهاة بين الديموقراطية والثورة التحديثية، في غضون سنوات قليلة.

في ما مضى، كانت الحركات المجتمعية والعمل الديموقراطي تستعين على مناهضة النظام المجتمعي القائم بمبدأ تنظيمي أعلى، سواء كان الله أو العقل أو اتجاه التاريخ. كان العقل الجامع يتعارض مع التقاليد والامتيازات. وكان على الحتمية والكلية التاريخيتين أن تتغلبا على الحواجز التي أقامها الربح والتعسّف. أما الثورة، بما هي قمة العمل السياسي الحر، فقد كان عليها أن تخلق بفعل إرادي مجتمعاً شفافاً تجاه الطبيعة وتجاه التاريخ. في أيامنا هذه لم نعد نستعين باتجاه التاريخ الذي من شأنه أن يسود المجتمعات. صرنا نستعين على النظام القائم بالحرية والمسؤولية، حرية ومسؤولية الفرد والطائفة والأقلّية. لذا صارت الديموقراطية خصماً لكل لجوء إلى الكلّية. وهذا مبدأ ليبرالي لم أحد عنه يوماً حتى في الأحيان التي كنت أشعر فيها بقصوره وعدم كفايته. فديموقراطية الحديثين ليست ديموقراطية مشاركة، ولا ديموقراطية تمثيل ولا حتى ديموقراطية اتصال وتواصل. إنها تستند قبل كل شيء إلى حرية الذات الخلاقة، إلى قدرتها على أن تكون قوة مجتمعية فاعلة وأن تبدّل محيطها لتستصلح فيه أرضاً تستطيع أن تختبر نفسها فيها كذات خلاّقة حرّة.

لكن هذا التصوّر لا يخوّلنا الحق بتقليص الديموقراطية إلى سوق سياسية منفتحة حيث يستطيع المستهلكون أن يختاروا مرشحاً، سواء بحريتهم أو بناءً على تحريضات تسويق سياسي يتصاعد اجتياحه للمجتمع. فهذه الليبرالية القصوى، الإباحيّة، لا تشترك مع الاستبداد المتنوّر إلا بنقطة واحدة، لكنها مهمّة، وهي أن كلاهما يؤمن بحلول عقلية ويخشى السجال والايديولوجيات السياسية. إن تقنيص الليبرالية إلى الفكرة القائلة بأن من الواجب تصوّر المجتمع كمجموعة من الأسواق، يسوقنا، في هذا المجال كما في غيره، إلى مشاركة العدد الأكبر في كل أشكال الاستهلاك، وإلى اتساع نطاق الهامشية والاستبعاد، في آن معاً. وهذا ما أدّى بالمقابل، إلى صعود أشكال الدفاع الطائفية، وإلى الهوس بالهوية، وإلى عودة التقاليد. فالعالم ينقسم اليوم إلى دنيا السوق الاشتمالية، ودنيا أخرى مجزّأة هي دنيا الهويات القومية والدينية والثقافية. هكذا نجد، من جهة، تداولاً محموماً للمال والمعلومات، ومن جهة أخرى، تعدّدية ثقافية راديكالية. وهذان الاتجاهان يتوافقان بقدر ما يتعارضان، إذ إنه إذا لم يعد هناك معايير وضوابط جامعية لتقويم أشكال المعيشة المجتمعية والثقافية، فإن السوق وحدها تستطيع تأمين الاتصالات بين وحدات

منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال، ومتردّدة دائماً، حيال الآخرين، بين اللامبالاة والفضول، أو بين التسامح والعدوانية.

وفي الوقت الذي يعرب الكثيرون عن ارتياحهم لانتصار الديموقراطية ويعتقدون أن العالم بأسره قد تبنّى نموذجاً سياسياً واحداً هو نموذج الديموقراطية الليبرالية، ينبغي على المرء، بالعكس، أن يقلق لضعف فكرة الديموقراطية ولافتقادها للمعنى، إذ خارت قواها ولم تعد قادرة على القيام بشيء في وجه خصومها بالذات، على نحو ما يتبيّن لنا من هذا الاستنكاف الجبان الذي اتخذته البلدان الغربية حيال العنف المستشري في البوسنة على يد الذين يطبقون التطهير العرقي. صحيح أن عجز الأنظمة السلطوية أصبح واضحاً في عدد كبير من البلدان، ولكن ألا تملك الديموقراطية علّةً لوجودها غير فشل خصومها؟ لقد آمنّا بالسياسة إيماناً مفرطاً، فصرنا الآن نفرّط بالإيمان بها. ليست الديموقراطية هي التي تنتصر اليوم بل الاقتصاد السوقي هو الذي ينتصر، علماً بأنه إلى حدّ ما نقيضها، إذ إنه يسعى إلى تقليص تدخّل المؤسسات السياسية، بينما تسعى السياسة الديموقراطية إلى توسيع نطاقها لحماية الضعفاء من سيطرة الأقوياء.

لقد صارت الاستعاضة بمبدأي المساواة والحرية الكبيرين مدعاة للضجر، بينما تُستثار مصلحة العدد الأكبر بالاستهلاك، ويتقولب الطلب بقوالب العرض. وانصرف من تبقّى من أصحاب الشهامة ومن ذوي النشاط إلى متابعة القضايا الانسانية، بينما لم يعد العمل السياسي يبدو إلا بمثابة المهنة، بل إنه يبدو أحياناً وكأنه وقف على طبقة، فيُنبذ باعتباره غريباً عن حاجات الناس العميقة.

وكيف تكون الديموقراطية قوية، ما دامت مبادئها الثلاثة منبوذة ولا تثير إلا اللامبالاة؟ فكلمة مواطنية بالذات أصبحت ملتبسة بينما صارت الدولة ـ الأمة التي كانت إطار ممارستها الكلاسيكي مطروحة على بساط البحث، في أوروبا على الأقل. وهل يسعنا الكلام على تمثيل مصالح الأكثرية بعد أن صارت هذه الكلمة تدل اليوم على الطبقة الوسطى العريضة التي تستطيع الوصول إلى الاستهلاك الجماهيري وتدافع عن نفسها بصورة محافظة ضدّ الذين تسمّيهم، بملء اختيارها، هامشيين وتنبذهم كما نبذت «الطبقات الخطيرة» من قبلهم في القرن التاسع عشر؟ ثم كيف يستطيع المرء أن يتكلم على حقوقٍ أساسية عندما يطغى الخلط يوماً بعد يوم بين ما هو هوية ثقافية وما هو سلطة سياسية، وينتشر التخوف والحذر حيال جامعيّة باتت توهم بأنها ايديولوجية الأمم المسيطرة؟ هكذا صارت الفكرة الديموقراطية تُستبدل ـ في حال عدم نبذها

واستبعادها ـ بترك الأمور تجري على غاربها في ظل تسامحٍ يوفّر على النفس عناء أيّ حكم أخلاقي أو سياسي.

• وبين دفاع كل بلد من البلدان وكل منشأة من المنشآت عن حصصها من السوق وبين الهوس بالهوية الذي يتّخذ شكل الفردوية الاستهلاكية أو شكل الطائفية، يتحول المجال السياسي إلى ساحة مهجورة ويفقد سكان البلدان الغنية مبالاتهم بالفكرة الديموقراطية، بينما ينبذها في البلدان الفقيرة أولئك الذين صاروا يعوّلون آمال المستقبل الرغيد على التعاظم الاقتصادي أكثر مما يعوّلونه على تحرّر سياسي خيّب هذه الآمال.

ثم إننا لم نقدّر بعد كل عواقب الانقلاب التاريخي الكبير الذي وضع حدّاً نهائياً، ابتداء من السبعينات في أوروبا، لحضارةٍ كانت تقوم على الانتاج الصناعي، والإيمان بالتقدّم، والتلازم بين النضالات المجتمعية والاصلاحات الديموقراطية. فالإنجازات التي تمّت في وقت واحد على صعيد الانتاج، ومستوى المعيشة، والحماية المجتمعية، والخدمات العمومية في البلدان الغنية، وبموازاتها تلازم النضالات من أجل الاستقلال، ومن أجل التحديث والعدالة الاجتماعية التي نادى بها العالم الثالث في باندونغ، كانت القمة التي بلغتها مرحلة طويلة سادت خلالها أفكار التقدم والتنمية منذ نهاية القرن الثامن عشر. لكن هذه العناصر التي كانت تبدو متضافرة كل التضافر ما لبث أن انحلّت أواصرها في غضون أقلّ من جيل واحد: فحلّت السوق محلّ التحديث، وأصبحت المجتمعات تدار من خارج بدلاً من الداخل، وأخذت تنفصل الأشكال والقوى السياسية، على حد قول اوستروغورسكي، عن المؤسسات السياسية والقوى المجتمعية الفاعلة. كنا نحدّد أنفسنا بوصفنا مجتمعات قادرة على استحداث تنظيمها وانتاجها وعلاقاتها المجتمعية، فصرنا نعيش اليوم بوصفنا مجتمعات استهلاك ومشاركة أو استبعاد، ولم نعد نتوفّر على صورة للعلاقات والنزاعات المجتمعية، ولتبادل الأفكار والاختيارات السياسية نستطيع من خلالها اختيار مستقبل معيّن. صرنا نتحدث عن الأوضاع العامة أكثر فأكثر مما نتحدث عن البنية. ولم يدب الضعف من جرّاء كل ذلك بالفكرة الديموقراطية وحدها، بل إن وجود القوى المجتمعية الفاعلة والقدرة على التفكير في شؤون المجتمع قد أصابهما الضعف أيضاً. فتقهقرت العلوم المجتمعية أمام الأشكال الجديدة التي اتخذها الأومو ايكونوميكوس وصار عليها أن تطلب حقّ اللجوء إلى الفلسفة.

هل علينا أن نسلّم بهذا الانقلاب الذي عصف بالأوضاع العامة باعتباره أمراً لا مفرّ منه، مما يعني بالنسبة لبعضنا فقدان كل أمل ممكن بينما يعني للبعض الآخر ثقةً قصوى

بقدرتهم على المنافسة؟ بالتأكيد لا. إذ إن ذلك سيكون تقهقراً يصعب تحمّله لأنه يعني، إذا نحن فكّرنا على هذا النحو، أن يغرق قسم متزايد من السكان في لجّة العنف والفوضى. ينبغي لنا أن نهتدي إلى وعي سياسي، أن نقتنع أن بوسعنا أن نكون صانعي تاريخنا لا أن نكون مجرّد رابحين أو خاسرين لمعارك تدور في السوق الدولية.

ينبغي أن نبحث عما يردّ الحياة والقوة والشغف للديموقراطية، لهذه الكلمة التي أصبحت مائعة، والتي غالباً ما ترد في الأقوال الرسمية وفي محافل التنظيمات الدولية ونادراً ما يؤتى على ذكرها في الأحياء أو الأمم الفقيرة. فالديموقراطية ليست مجرّد مجموعة من المؤسسات مهما كانت ضرورية ولا غنى عنها. بل هي قبل كل شيء مطلب وأمل. في ما مضى، ناضلت الديموقراطية أولاً من أجل الحرية السياسية. ثم ناضلت بعد ذلك من أجل العدالة المجتمعية، فما هو النضال الذي يُفترض بها أن تخوضه اليوم؟

هذا الكتاب يقترح جواباً على هذا السؤال: إن علّة وجود الديموقراطية هي الاعتراف بالآخر. ونحن ندين لشارل تيلور بالصياغة الحازمة لما ينبغي أن تكون عليه **سياسة الاعتراف**(*) هذه. لكن علينا أن نفسّر ما تعنيه هذه الكلمة: فالاعتراف بالآخر لا يشكل أساساً للديموقراطية، بل للتسامح على الأكثر، لأننا إذا كنا أنا والآخر لا نتحدّد إلا باختلافنا وحسب، فإننا والحالة هذه لا ننتمي إلى مجموعة مجتمعية واحدة. لكن الاعتراف بانتمائنا المشترك للطبيعة البشرية الجامعة لا يؤهلنا للاعتراف بالفروقات القائمة بيننا، لأنه يحدّدنا معاً بوصفنا كائنات عاقلة أو بوصفنا أبناء الله ولكن بمعزل عن أي استناد لوضعنا المادي ولعلاقاتنا المجتمعية. فلا الاختلافية ولا جامعية الأنوار باستطاعتها أن تشكّل أساساً لنظام مجتمعي وسياسي ديموقراطي. فالديموقراطية ليست ضرورية إلا إذا كانت ترمي إلى تسهيل الحياة المشتركة بين أفراد وجماعات مختلفين ومتشابهين في آن واحد وينتمون إلى مجموعة واحدة في الوقت الذي يتميّزون عن الآخرين بل ويتعارضون معهم. والحال أن هذه الطبيعة المزدوجة للعلاقات البشرية تتفق مع طبيعة العمل المجتمعي. فلا وجود لعمل ولا وجود لتحديث ما لم يعتمد في الوقت نفسه على عقلنيّة وسائلية وعلى الهوية الشخصية أو الجماعية، على هدف جامع وتعبئة شخصية، ما لم يكن في الوقت نفسه جسداً وروحاً، ماضياً ومستقبلاً. وعوضاً عن مماهاة الديموقراطية بحرية سياسية تبتر الانتماآت المجتمعية والثقافية، ينبغي الاعتراف بها كمجال

(*) Politics of Recognition بالانكليزية في النص.

مؤسساتي صالح للتوفيق بين خصوصية تجربة ما، أو ثقافة ما، أو ذاكرة ما، مع جامعية العمل العلمي أو التقني وجامعية قواعد التنظيم القانوني والاداري. فالديموقراطية هي محلّ الحوار والاتصال. وسياسة الاعتراف تجعل من الممكن إعادة تركيب العالم وتنظّم هذه العملية التي ينبغي أن تقرّب اليوم بين ما عمل الأمس على فصله، بعدما أضفت عجرفة العقل الحديث، خلال قرون من الزمن، طابعاً مأسوياً أكثر فأكثر على التمزق بين فئات مجتمعية، وخاصة بين الحداثة والتقليد، بين الحياة العامة والحياة الخاصة. وهذا ما يفسّر كيف أن المجال السياسي ما زال يكرّس حتى اليوم، وفي معظم البلدان، دونية النساء وهامشيتهن: إذ اعتُبرت الحياة العامة متماهية مع تلك العقلانية التي ابتدعها الرجال والتي كان يُفترض بها أن تقطع مع التقاليد والمشاعر وهما حقلان دونيّان كانت النساء تقبعن فيهما.

والاتصال ليس كناية عن مجرّد الاعتراف بالآخر، بثقافته، وقيمه المعنوية أو بتجربته الذوقية والجمالية. إنه الحوار مع من ينظّم بشكل مختلف عني عملية التوفيق بين عناصر تُحدّد علاقاتُها المتبادلة شرطَ وجود البشر وعملهم. إنه الاعتراف بالآخر من حيث أن لديه جواباً خاصاً، مختلفاً عن جوابي، على تساؤلات مشتركة بيننا. فالديموقراطية هي التنظيم المؤسساتي للعلاقات بين ذوات. وهي التي تمكن من الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتاً، بوصفه مخترعاً للحداثة يحاول، شأنه شأن كل ذات، أن يوفّق بين الوسائلية والهوية، أو يسعى، في مجتمع غير حديث، إلى التوفيق بين الطائفة واختبار الشأن المتعالي. فما يقيس الطابع الديموقراطي لمجتمع ما ليس شكل التوافق العام أو المشاركة الذي وصل إليه، بل طبيعة الاختلافات التي يعترف بها، ويتدبّر شؤونها، وزخم وعمق الحوار الذي يقيمه بين تجارب شخصية وثقافات مختلفة بعضها عن بعض، ومتكافئة من حيث كونها أجوبة، مخصوصة ومحدودة، على تساؤلات عامة واحدة.

وعوضاً عن أن لا ننظر إلا باتجاه المستقبل وننغلق على قوتنا الخاصة كما فعلت العقلانية الغازية، ينظر المجتمع الديموقراطي إلى كل الاتجاهات ويسعى إلى فهم تجارب متباعدة بعضها عن بعض كل التباعد، سواء من حيث الزمان أو من حيث المكان.

وهذا هو السبب الذي جعلني أعتبر المغترب بمثابة الوجه الرمزي للمجتمع الحديث. فالمغترب يُعتبر منخرطاً في المجتمع الذي يعيش فيه وغريباً عنه في الوقت نفسه. وعلى هذا المجتمع أن يعترف بخبرته وكلامه وأن يتعامل مع حضوره لا بوصفه خطراً مهدّداً بل بوصفه استعادة لجزء من التجربة البشرية التي كان هذا المجتمع قد حرم نفسه منها أو

فقدها. إذ إن كل ما من شأنه أن يفرض طريقة فضلى واحدة(*)، كما تقول التايلورية، أو يؤكّد على معيار واحد من معايير السلوك بوصفه متماهياً مع جامعية العقل، هو خطر على الديموقراطية.

وهذا السعي إلى التنوّع لا يقتصر على التعددية، ناهيك بعدم اقتصاره على تذوّق الغربة أو على فضول السفر والترحال. فهناك العديد من المجتمعات التي تسعى إلى تطعيم ثقافتها ونمط معيشتها بتقنيات وصيغ تنظيمية كانت قد ابتدعتها البلدان الحديثة والغنية. كما أن هذه البلدان تسعى من جهتها إلى استعادة ما فقدته إبان الثورة الصناعية والمدينية عندما أُخضعت لوطأة القواعد المجتمعية. لكن هذا التوفيق قد يقتصر في كلا الحالتين على إيجاد مجتمع ثنائي. ففي العالم الثالث يتشكّل مجتمع على الطريقة الأميركية والأوروبية فوق الطوائف الآخذة بالتفكك. وفي مجتمعات الشمال المصنّعة تعمد جيوب الهامشية، فقيرة كانت أم غنية، هامشية أم متعلمة، إلى إيجاد ثقافات «بديلة» أو إلى الدفاع عن مثل هذه الثقافات في حال وجودها، وذلك في الوقت الذي تنبهر بأنوار المجتمع الاستهلاكي وتنشدّ إليه. إن مواجهة هذه الثنائية هي التي تجعل الديموقراطية ضرورية بوصفها تنظيماً للحوار بين ثقافات مختلفة تكاد تصاب بالعمى فلا يعود يبصر بعضها بعضاً رغم تجاورها في العواصم الكبرى.

ذلك أن الاعتراف بالآخر ليس موقفاً وحسب، إنه يقتضي أشكالاً تنظيمية مجتمعية، متعارضة على وجه الإجمال مع الأشكال التي أوجدتها حرية القدماء. فالانتماء إلى الجماعة، والروح الوطنية، وبالتالي المشاركة بالأعمال والرموز الجماعية، ينبغي أن تخلي مكانها ليحلّ محلّها اللقاء المباشر قدر الامكان مع الآخر، وأن يحل الإصغاء والنقاش محلّ التعبئة والاستنفار باتجاه هدف مشترك. وهذا ما برهنت عليه مثلاً حركة **الاعتصام**(**) التي بدأتها في بركلي **حركة الكلمة الحرة**(***) عام ١٩٦٤، واستعادها دانييل كون ـ بنديت في باريس، في أيار ١٩٦٨، قاطعاً بذلك مع أسلوب التظاهر الجماهيري الموروث عن القرن التاسع عشر والذي حوّلته الأحزاب والنقابات إلى حجيج وطني يؤطّره ويحيط به كهنوت المناضلين. فالديموقراطية تصبح شكلاً فارغاً من أي مضمون إذا هي لم تُترجَم إلى برامج تربوية تولي أكبر الأهمية للاعتراف بالآخر، أو هي

(*) one best way بالانكليزية في النص.

(**) sit in بالانكليزية في النص.

(***) Free speech Movement بالانكليزية في النص.

لم تعترف بأصول المغتربين وبالمسافة التي اجتازوها، أو لم تهيّء الملاكات المضيفة اللازمة لفهم أوضاع المرضى ومعالجة المرضى سواء بسواء، أو لم تعترف بالفرق بين الرجال والنساء بمثل اعترافها بالمساواة بينهم. ذلك أن الاعتراف بالآخر الذي قد يفضي إلى انغلاق كل امرىء على خصوصيته، ينبغي أن يقوم على **المساواة** باعتبارها المسألة المركزية والدائمة لكل الأفكار والسياسات الديموقراطية. كانت الحداثة العقلانية تفتقد للمساواة، بل إنها كانت نخبوية. أما الاختلافية الجذرية فهي تفضي، من جهتها، إلى التشديد على المسافات والفواصل التي لا بدّ أن تكون مُثقلة باللامساواة بل حتى بالاستبعاد. هذا والمساواة اليوم لا يسعها أن تقتصر على المساواة في الحقوق أو على تكافؤ الفرص أو تقليص الفواصل المجتمعية والتوزيع المجحف للموارد المادية والرمزية. ينبغي أن تقوم المساواة على وعي بالانتماء المشترك لمجال بشري واحد لا يُعتبر ملكاً لأحد، لا للفقراء ولا للأغنياء، لا للحديثين ولا للقدماء.

إذا كانت الديموقراطية تتحدّد على نحو أوضح بالأعداء الذين تقارعهم، أكثر مما تتحدّد بالمبادىء التي تدافع عنها، فهي تتعرض للخطر في كل الأماكن التي يتبنّى المجتمع فيها رفض الآخر ونبذه، ويشترط انصياع أبنائه لمعتقدات ومعايير معينة، ويفرض إرادة عامة قد تكون إرادة جماهير مستنفَرة ومعبّأة أو إرادة رأي عام تتلاعب به جهات معيّنة. فعلى الديموقراطيين أن يكافحوا التعصّب والتطويع. لقد استعمل هذا التعبير الأخير بعد الاجتياح السوفياتي لتشيكوسلوفاكيا للدلالة على ضبط خطواتها بصورة شرسة لتنسجم مع مسيرة المعسكر الاشتراكي العامة، لكنها قد تستعمل للدلالة على العديد من أشكال القمع والتعصّب. إن أوروبا اليوم تعيش أجواء الخوف من الآخر، الخوف من البرابرة الذين يعسكرون على أبواب المدينة، الخوف من الجنوب الفقير أو من الشرق الذي يتخبّط في أزمة حادة. لذا تمرّ الديموقراطية فيها بمرحلة خطرة شبيهة بالمرحلة التي تمرّ بها في أنحاء أخرى من العالم تنفجر فيها حركات «استيحادية». وليس ثمّة ما يخوّل الأوروبيين واليابانيين والأميركيين حق التماهي بالديموقراطية لمكافحة الأخطار القادمة من الشرق أو من الجنوب: لا شك أن المناطق الغنية تستفيد من حسنات الاقتصاد السوقي والتساهل الثقافي. ولكن، أتراها تكون عازمة على الدفاع عن الديموقراطية في حال تعرّضها للخطر المباشر؟ عندما يصار إلى خرق حقوق الأقليات والتهاون بها، لا نسمع إلا احتجاجات خافتة. وهي تظل خافتة أيضاً حيال ارتكابات القتل والتهجير والاغتصاب في البوسنة. وهل يسعنا أن نتكلم على ديموقراطية حيّة حيث لا نسمع تعبيراً عن استنكار أو استياء حيال امتهان الحقوق الانسانية؟

ثم إن المجتمع ليس ديموقراطياً بطبعه. بل يصبح ديموقراطياً إذا عملت قوانينه وأعرافه على تقويم اللامساواة في موارده وتمركزها، وإذا هي أتاحت الاتصال بين أبنائه بينما يعمد السوق إلى اختلاق المسافات بينهم وإلى فرض النماذج السائدة عليهم. في الديموقراطية الصناعية تُفرَض حدودٌ وضوابط على الجماعات السائدة من شأنها أن تُمكّن المأجورين من التفاوض الجماعي على شروط العمل. وهذا التدخل أمر لا بدّ منه حتى يكون بوسع الفئات المقهورة والأفراد المقهورين أن يخرجوا من منطقة العتمة ولا يعودوا معتَبرين بمثابة الموارد أو بمثابة الكتلة البشرية، وحتى يكون كل امرىء فرداً معترَفاً به ضمن خصوصيته.

لكن ضعف الديموقراطية يعود إلى سبب آخر في أوروبا. فهي في الواقع نمت وتطورت ضمن إطار دول قومية، خاصة في انكلترا وفرنسا، سواء كان نموّها إبّان ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر الديموقراطية، أو كان في زمن الاشتراكية ـ الديموقراطية. أما اليوم فإن بوسعنا الاعتقاد بنشأة مجموعات سياسية أوسع من الدول القومية، لكن ما يثير القلق بالضبط هو غياب أو هزال المؤسسات والاوالات الديموقراطية على هذه المستويات السوبراقومية بالذات. لقد تبيّن من الاستفتاآت التي نظمتها بعض البلدان للتصديق على معاهدة ماستريخت أن هناك ممانعة شديدة لدى السكان، خاصة في الدانمارك، تجاه بناء مؤسساتي يعتبرونه بيروقراطياً وخاضعاً لمصالح رأسالمال المالي، ويتخوّفون من إضعافه للمؤسسات والعمليات الديموقراطية التي بنيت على المستوى القومي. فالفكرة الأوروبية ليست، بحد ذاتها، ديموقراطية، مثلما أن منظمة الأمم المتحدة ليست هي الأخرى كذلك. لكنّ هناك طلباً على الدقرطة على مستوى المؤسسات السياسية الأوروبية والعالمية. فلا شيء يخوّلنا حق الكلام على ديموقراطية عالمية تأتي كحصيلة مباشرة لعولمة الاقتصاد، أو كمجرد شعور بالمسؤولية المشتركة عن شؤون الكرة الأرضية وشجونها.

إن ما تبتعد عنه الذهنية الديموقراطية أكثر فأكثر ليس هو الدولة القومية بل الدولة التي كانت تتماهى بالعقل وتعتبر نفسها هي والسستام السياسي شيئاً واحداً. إن حركة الهبوط الطويلة التي بدأتها الديموقراطية باتجاه المجتمع المدني منذ العمل النقابي والديموقراطية الصناعية، قد استمرت. فضعفت المؤسسات الديموقراطية شيئاً فشيئاً، وصار التمثيل مباشراً أكثر فأكثر. وبالانتقال من الديموقراطية إلى الديموقراطية المجتمعية، ثم إلى الديموقراطية الثقافية، أخذت الممارسات اليومية ترتبط ارتباطاً مباشراً بالنقاش والقرار السياسيين. هكذا صار الدفاع عن الحقوق وعن الحرية يتمّ اليوم في المنشآت كما في

البرلمان، وسيتمّ غداً كذلك في المستشفى والمدرسة ووسائل الإعلام، إذ إن البرلمان أخذ يرتبط ارتباطاً أوثق فأوثق بمسؤوليات الدولة. غير أن تدخّل البرلمان يظل أمراً أساسياً، حتى ولو مهّدت له نقاشات المجتمع المدني ومبادراته، كما في حالة العلاقة بين الانجازات البيولوجية والأخلاق.

فبينما كانت دولة الأنوار تماهي بين الدولة والعقل وتمنحها حقوق المستبدّ المستنير، كانت الدولة القومية أول نموذج حديث بارز من حيث منحها للسستام السياسي استقلالية عن الدولة المنصرفة إلى بناء ذاتها وإلى الصراعات الداخلية والخارجية التي فرضتها عليها عملية البناء هذه، وعن المجتمع الذي كان لا يزال محكوماً بالحياة المحلية والطائفية. هكذا عمدت بريطانيا الكبرى والولايات المتحدة والبلاد الواطئة وفرنسا والبلدان التي اقتدت بنماذجها إلى بناء مثل هذه الدول الديموقراطية بحيث أنها أعطت أحياناً للسستام السياسي استقلالية وسلطة مفرطتين كانتا تمارسان على حساب الدولة وحساب المجتمع المدني معاً. أما اليوم فقد تعرّض هذا التوازن الدقيق بين الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني للاختلال. إذ نزعت عولمة الأسواق وعملية البناء الأوروبي والمرحلة الطويلة التي استغرقتها الحرب الباردة عن السستام السياسي قدرته على اتخاذ القرار، بينما أصبحت الدولة رأساً لطابور معركة اقتصادية وعلمية وعسكرية تدافع عن المصالح القومية على مسرح دُوَلي يزداد تنافسه ومخاطره يوماً بعد يوم.

في ظل هذه الظروف يبرز خطران رئيسيان: أولهما تفكك المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وتحوّلهما معاً إلى سوقين، مما يجعل السكان يتنكّرون لأعباء المواطنية ويكتفون بمسرّات الاستهلاك الجماهيري، طالبين من الدولة أن تكون مجرد دركي رؤوم يوزّع بعض الإعانات والمساعدات على نفايات التغير الاقتصادي ويؤمّن الحماية لكرام القوم. وثانيهما متعارض مع الأول، إذ يؤدي إلى انغلاق المجتمع المدني على نفسه، فيتحول إلى طائفة ويطالب بدولة طائفية، على نحو ما نرى في أفغانستان أو في صربيا وكرواتيا. وفي كلا هاتين الحالتين تصير الديموقراطية إلى زوال. تزول ببطء في الحالة الأولى، حيث تتستّر على زوالها حساسية أصحاب القرار حيال ردود فعل الرأي العام، وتزول دفعة واحدة في الثانية، نظراً لأن الدولة الطائفية تتحدّد بإلغائها للسستام السياسي وبسعيها إلى إقامة تجانس ثقافي وسياسي يضرب صفحاً عن حقوق الأقليات وعن فكرة المواطنية نفسها. وكما أن من الواجب دعم الوعي القومي الذي يطالب ببناء دولة قومية ديموقراطية، من الواجب كذلك إدانة الدول الطائفية. هذا ولا يجد المرء بأساً في أن يسلّم بحق الصرب والكروات في تقرير مصيرهم، بأن ينفصلوا عن الاتحاد اليوغوسلافي

المنهار وأن يقيموا لأنفسهم دولة قومية، شرط أن تعترف هذه الدولة بحقوق المواطنية الأساسية، وخاصة بحقوق الأقليات.

فالدفاع عن المجتمع القومي في وجه التبادلية الحرّة على الصعيد العالمي أمر ضروري، وليس ثمّة ما يخوّلنا حق المماهاة بين الديموقراطية وبين العولمة الاقتصادية والستراتيجيات الجيو ـ اقتصادية التي تنتهجها القوى الكبرى. لكن هذا الدفاع عن المجتمع القومي معرّض للانحراف ما أن يتحول هذا المجتمع إلى إيجادٍ سلطوي لطائفة قومية. فأمامنا اليوم، في أوروبا الغربية، حركاتُ رأيٍ سياسية، خاصة في فرنسا وبلجيكا وألمانيا، تشبه من حيث طبيعتها القومويتين الطائفيتين الصربية والكرواتية. وهذه الحركات لا تقل عداءً للديموقراطية عن القومويتين المذكورتين. أما كونها آخذة بالنمو ضمن إطار الحريات العامة فلا يغيّر شيئاً من طبيعتها.

هكذا يتبيّن لنا أن خارطة المخاطر الفعلية التي تتهدّد الديموقراطية مختلفة تماماً عن تلك التي تذهب إلى أن الغرب ديموقراطي في حين أن الشرق والجنوب غير ديموقراطيين. فالديموقراطية مهدّدة من قِبَل الأنظمة السلطوية التي تعتمد الليبرالية الاقتصادية من أجل إطالة سلطتها، من جهة، ومن قِبَل الدول الطائفية التي نجدها في الشرق والغرب كما نجدها في الجنوب والشمال، من جهة أخرى. حيال هذين الخطرين، تتصرف المجتمعات السياسية الديموقراطية بضعف، خاصة على صعيد الرأي العام الذي ينهمك بشؤون الاستهلاك أو العمالة أكثر مما ينصرف إلى شجون السياسة، بينما تُستَغرق المؤسسات القومية بمهام التسيير الاقتصادي.

أما العمل الديموقراطي الذي يبدو أنه موجود أينما كان، فإنه يلوذ بهامش المؤسسات في الجمعيات التطوعية التي انطلقت من أهداف انسانية وتحوّلت إلى المدافع الرئيسي عن حقوق الأقليات وعن الأمم والفئات المجتمعية المقهورة أو المستبعدة. كان بوسع المرء أن يعلق آمالاً على مشاركة المثقفين مشاركة أنشط بقضية الاعتراف بالمجالات والرهانات الديموقراطية الجديدة وبالدفاع عنها، لولا انقسام هؤلاء المثقفين بين ليبرالية سياسية بحتة وطائفية خطيرة حوّلت كثيراً من الشيوعيين السابقين إلى قوميّين. كذلك الأمر بالنسبة لبلدان الجنوب. فهي موزّعة بين ثقتها القصوى بفضائل السوق العالمية التي تعفيها من الدفاع عن الحرية السياسية، وبين الطائفية الاستبدادية، أي المعادية للعلمنة ولاستقلالية السستام السياسي. هكذا لم تعد الديموقراطية تتعرّف على وجه واضح لها بعد أن صارت مهدّدة من جميع الجهات. لذا صارت تكتفي أحياناً كثيرة بأن تكون مقتصرة على انفتاح السوق السياسية وعلى التساهل الثقافي. ومما يسهّل عليها أمر الاقتصار

المذكور أن الأكثريات لم تعد تتوافق مع «الطبقات الشعبية» بل مع طبقة وسطى واسعة من المستهلكين الذين يدافعون عن أنفسهم، في وقت واحد، ضدّ نخبوية الأوليغارشيات وضد انشغال بالهم على غدهم الذي يأتيهم من جهة المستبعَدين والهامشيين. إن التفكير في شؤون الديموقراطية لا يسعه أن يكون وصفياً وحسب. بل إنه ينبغي أن يكون إجرائياً بقدر وصفيته على الأقل. وحتى تكون الديموقراطية حيّة ينبغي أن تتخطى ترك الأمور على غاربها. فبعد أن عملت على اكتساب الحقوق الوطنية وعلى الدفاع عن العدالة المجتمعية، ينبغي أن تكون اليوم وسيلة الاعتراف بالآخر وبالاتصال الثقافي. فإذا لم نُحسن بلورة وبناء **هذه التعدّدية الثقافية المعتدلة**، وإعادة بناء هذا العالم المتناثر أيدي سبأ بين سوق معولمة وهويات منغلقة على ذاتها فإننا نكون بذلك قد تخلّينا عن هذه الديموقراطية التي عملت على انتصار السيادة الشعبية في القرن التاسع عشر، وأعطت معنى سياسياً للعدالة المجتمعية ابتداءً من أواخر ذلك القرن، فإذا بها اليوم تذوي وتخبو بعد أن صارت بلا أهداف ولا قناعات.

إلى جانب الخطر الناجم عن السياسات السلطوية هناك خطر لا يتهدّد الديموقراطية مباشرة هو خطر تفكك الحياة المجتمعية الذي يترك سيطرة قوى التسيير المركزية على المجتمع بدون رديف يجابه قوتها ويجعل القوة الفاعلة مقتصرة على الدفاع عن هويتها المهدّدة. في مثل هذا الوضع يتقرّر مصير الديموقراطية على مستوى القاعدة أكثر مما يتقرر على مستوى القمة على نحو ما هي الحال عندما يعمد بشر أحرار إلى مواجهة سلطة سلطوية مجازفين بحياتهم وحريتهم. إن كل من يعمل على استدماج عناصر الواقع المجتمعي المتناثرة ضمن تصرفاته وسلوكاته، يساعد بذلك على إعادة بناء المجتمع الديموقراطي. فالتعليم الذي ينقل المعارف ويهتمّ بإعداد طلابه للحياة المهنية، كما يهتمّ إلى جانب ذلك بمشكلاتهم الشخصية وباستدماج المغتربين، إنما هو دعم للديموقراطية، لأنه يسعى إلى التوفيق بين أشكال التنظيم المجتمعي وبين الذاتيات. كذلك الأمر بالنسبة للمغتربين الشبان، والفتيات منهم أكثر من الفتيان، الذين يسعون إلى المشاركة في المجتمع الذي يعيشون فيه، وإلى نجاح حياتهم الشخصية، مع احتفاظهم بهويتهم الأصلية. وكذلك الأمر أيضاً بالنسبة لمجمل النساء عندما يقطعن أشواطاً تتخطى الرغبة المشروعة بإدراك الرجال وتقليدهم، فيسعين إلى إعادة بناء مجتمع قسّمه هؤلاء بين مجال خاص ومجال عام، وإلى حياة متعدّدة الأوجه، مهنية وشخصية معاً.

هذا وكل ما يقرن بين الاختلاف والاتصال، كل ما هو نقاش وفهم واحترام للآخر، يساهم في بناء ثقافة ديموقراطية.

إن الديموقراطية مهدّدة في آن واحد بفرض القيم والمعايير والممارسات المشتركة، وبالاختلافية والفردوية المتطرفتين اللتين تفوضان أمر الحياة المجتمعية لأجهزة التسيير وإوالات السوق. أما الحركات المجتمعية فهي تتردّى إلى جماعات ضغط سياسي إذا هي لم تقم على العمل المسؤول الذي يمارسه أفراد يريدون أن يكونوا قوى مجتمعية فاعلة، فيوحّدون في ذواتهم، وفي حياتهم الشخصية، بين الأكثرية والأقلية، بين الحياة العامة والحياة الشخصية، بين الجامعية والخصوصية، وبين الانفتاح والذاكرة.

بين مطرقة الثقة العمياء بالأسواق وسندان التعصب الطائفي، علينا أن ندافع عن الحرية السياسية، وعن الديموقراطية، وأن نجعلهما في خدمة تعددية ثقافية وسياسية ينبغي أن تتوافق مع وحدة المواطنية والقانون والعمل العقلي. لقد فقدت الديموقراطية قدرتها على فهم ذاتها وعلى الدفاع عن ذاتها. وعليها أن تستعيد هذه القدرة للحيلولة دون سقوط العالم في دوامة حرب أهلية عالمية تدور رحاها بين هويات مهووسة وأسواق تقضي على تنوّع الثقافات وعلى مجالات الاختيار السياسي.

ينبغي أن تكون الديموقراطية فكرة جديدة، فهي لا توجد من دون احترام الحرية السلبية، ومن دون القدرة على مقاومة سلطة سلطوية. لكنها لا تستطيع الاقتصار على هذا العمل الدفاعي. وعلى بعد متساوٍ من الاختلافية الطائفية العدائية والليبرالية السياسية التي لا تبالي بأنواع التفاوت والاستبعاد، تقوم الثقافة الديموقراطية بوصفها واسطة سياسية لإعادة تركيب العالم وإعادة تكوين شخصية كل امرىء، وذلك بتشجيعها لالتقاء الثقافات المختلفة وتدامجها، في سبيل مساعدة كل منا على أن يحيا أكبر قسط ممكن من الخبرة البشرية.

ثبت بأهم المصطلحات
الواردة في هذه الترجمة

على امتداد هذا الكتاب ترجمنا social بـ مجتمعي (نسبة الى مجتمع) و sociologique بـ اجتماعي (نسبة الى اجتماعيات: sociologie). وميّزنا rationalité عن rationalisme بأن ترجمنا الأولى بـ عقلنيّة والثانية بـ عقلانية. وقلنا ببنذاتي لـ intersubjectif وبينذاتية لـ intersubjectivité وترجمنا sujet بـ ذات. وحيثما ترد كلمة وطني فهي ترجمة لـ civique (تربية وطنية، وحدة وطنية، روح وطنية) بينما مدني هي ترجمة لـ civil ومديني لـ urbain. وميّزنا بين قومي national وقوموي nationaliste. اما كلمة نظام فهي اينما وردت ترجمة لـ régime وحسب، بينما استعملنا الصيغة المعرّبة سستام لـ système. واما les acteurs sociaux فقد ترجمناها بـ القوى المجتمعية الفاعلة وتحاشينا استعمال فعاليات الا عندما اضطرنا تركيب الجملة الى ذلك.

acteurs sociaux	قوى مجتمعية فاعلة
anomie	تسيّب
arbitraire	تعسّف
autoritaire	سلطوي
autorité	مرجعيّة
caste	كاست
chaos	هباء
civil	مدني
civique	وطني
clientélisme	محسوبيّة
code	كود
communautaire	طائفي
communauté	طائفة
communautarisme	طائفية
conflit	نزاع
croissance	تعاظُم
corruption	فساد
democratisation	دقرطة
developpement	تنمية
différencialisme	اختلافية
différentiation	استمياز
directionnisme	توجيهية
diversité	تنوُّع
domination	سيطرة
élitisme	نخبوية
endogène	جوّاني
ensemble	مجموعة

étatique	دَوْلي
exclusion	استبعاد
exogène	برّاني
factionnalisme	شِلَليّة
fanatisme	تعصُّب
groupe	جماعة
holiste	جميعي
incorporation	اجتياف
individualisme	فردويّة
individuation	فردنة
individuel	فردي
instrumental	وسائلي
inégalité	تفاوت
intégration	استدماج
intégrisme	استيحادية
intégriste	استيحادي
international	دُوَلي
interpersonnel	بينشخصي
intersubjectivité	بينذاتيّة
interventionnisme	تدخُليّة
mobilité	حِراك
marginalité	هامشيّة
national	قومي
nationaliste	قوموي
normalisation	تطويع
participation	مشاركة
particularité	خصوصية

pluralisme	تعدّدية
populaire	شعبي
populiste	شعبوي
pouvoir	سلطة
priratisation	خصخصة
protectionnisme	حِمائيّة
raisonnable	متعقّل
rationalité	عقلنيّة
rationalisation	عقلنة
rationalisme	عقلانية
rationel	عقلي
régime	نظام
representation	تمثيل
scientifique	علمي
scientiste	علموي
signe	دالول
social	مجتمعي
sociologie	اجتماعيات
sociologique	اجتماعي
sujet	ذات
subjectivité	ذاتيّة
subjectivation	ذوتنة
système	سستام
universalisme	جامعيّة
universel	جامع
urbain	مديني
urbanisation	عمران

الفهرس

من خلال دراسته تاريخ وتطوّر مفهوم الديموقراطية وتطبيقاته، يحاول ألان تورين أن يعرّف المفهوم على نحو إيجابي.

فالسوسيولوجي الفرنسي الكبير يشرح، بوضوح، لماذا ينبغي أن لا نفهم الديموقراطية كمجرد حكم للأكثرية، وكيف أن العملية الديموقراطية مرشّحة لأن يهدّدها عدم التسامح، دينياً كان أم إثنياً أم قومياً.

فالديموقراطية لا يمكن أن تنهض على القوانين وحدها، كما يرى تورين، بل ينبغي تأسيسها، أيضاً ، على تطور التربية السياسية التعدّدية وعلى قلقٍ ما حيال العنف، فضلاً عن مفهوم حديث للمساواة يميّزها، جوهرياً، عن النظرة التوتاليتارية إليها.

إن الديموقراطية، في رأيه، نظام من التوسّط الدائم بين الدولة والعناصر الناشطة اجتماعياً في المجتمع. والعالم العربي الذي يتعرّض نسيجه الاجتماعي، الآن، لعدد كبير من التحديات، ربما كان في أمسّ الحاجة إلى ما يطرحه ألان تورين ويثيره.

ISBN 1 85516 541 4

DAR
AL SAQI



دار الساقي